ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XVII, zeszyt 1 — 1970

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

KOL 1, 15-20
DZIEŁO DWÓCH RÓŻNYCH AUTORÓW

Fragment Kol 1, 15-20 uważa się w kołach egzegetów za hymn na cześć Chrystusa pośrednika stworzenia i zbawienia. Na ogół dzieli się tę pieśń chrystologiczną na dwie części (I — w. 15-18a, II — w. 18b-20). Sądzi się ponadto powszechnie, że pierwotny trzon, któremu zazwyczaj przypisuje się charakter chrześcijański, zaopatrzono dodatkami. W określeniu ich panuje wielka rozbieżność. Znaczy to, że w ustaleniu, co należało do pierwotnej części hymnu, zdania są także zróżnicowane. Niezliczona liczba opracowań dotyczących naszego hymnu — czy to w sposób bezpośredni, czy pośredni — świadczy o żywym zainteresowaniu się nim, o kwestiach nadal otwartych oraz zachęca do zajęcia stanowiska w tym względzie. Niezależnie już od tego, że w Polsce brak monografii na temat Kol 1, 15-20, wypadałoby w ogóle zabrać głos w sprawie niekonsekwencji, jakich dopuszczano się w odgraniczeniu trzonu od dodatków, w powoływaniu się na paralele religijno-historyczne oraz w przypisywaniu pierwotnej pieśni jednemu autorowi. Powszechna opinia o jednym autorze obu części pierwotnych hymnu nie wytrzymuje jednak krytyki.

Niniejsze studium nastawione jest zatem na rozwiązanie tego zasadniczego problemu. Paragraf 1 zostanie poświęcony ocenie hipotez na temat krytyki literackiej hymnu, paragraf 2 — sprawie tła religijno-historycznego. Ograniczymy się jednak do opinii głównych przedstawicieli: E. Nordena, E. Lohmeyera, E. Käsemanna, H. Hegermanna oraz E. Schweizera. Paragraf 3 zawierać będzie próbę interpretacji pierwszej strofy hymnu (bez dodatków), a następnie całej drugiej zwrotki. Sądzę, że jest dziełem Pawła. Aby to udowodnić, w paragrafie 4 zostaną wykazane analogiczne do drugiej części hymnu koncepcje w Corpus Paulinum, a w paragrafie 5 — określone uzupełnienia Pawła do pierwszej strofy pieśni.

§ 1. HISTORYCZNY PRZEGLĄD KRYTYKI LITERACKIEJ KOL 1, 15-20

1. POCZĄTKI

W sprawie kompozycji literackiej Kol 1, 15-20 pierwszy zabrał głos J. Bengel [1]. Zauważył zachodzący pomiędzy w. 15 a w. 18b paralelizm członów.

Pierwszy, który Kol 1, 15-20 poświęcił pracę monograficzną, był F. Schleiermacher [2]. Zwrócił uwagę na wspomniany paralelizm oraz na zdania przyczynowe w obu strofach, stanowiące parentezę. Autor wskazał także na dalszy paralelizm zachodzący pomiędzy w. 16c-18c a w. 20 i na paraleliczne zestawienia w samej pierwszej strofie.

Kol 1, 15-20, zdaniem Schleiermachera, skomponowano tedy w formie paralelicznej. Gdzie nie zachodzi paralelizm wierszy, tam Schleiermacher zauważa odpowiedniki rzeczowe.

Analiza form stanowiła dla tego krytyka tylko punkt wyjścia dla interpretacji „czysto hermeneutycznej" tekstu, interpretacji, w której nie postawiono jeszcze pytania o tło religijno-historyczne poszczególnych jednostek literackich czy sformułowań, a gdzie wyłącznie lingwistyczne spojrzenie na tekst zadecydowało o jego egzegezie, której już dziś nikt nie hołduje. Mimo że Schleiermacher położył kamień węgielny pod interpretację paralelną tekstu — przejęty „etycznym" spojrzeniem na obie strofy — nie zdołał jednak dostrzec myśli zasadniczej: identyczności pomiędzy Chrystusem pośrednikiem w stworzeniu a odkupicielem. W ślad interpretacji „etycznej" poszli jedynie komentatorzy XIX w., jednakże dopiero w 75 lat później szkoła religijno-historyczna zaczęła inaczej spoglądać na Kol 1, 15-20.

Z komentatorów XIX w., zainteresował się szerzej budową Kol 1, 15-20 H. von Soden [3]. Podkreślił przedstawiony już pogląd na paralelizm z tym, że w. 16d i 17 uznał za glosy nie należące do paralelnej konstrukcji całości. W w. 14-20 widzi: „eine doppelte Gedankenreihe in völlig analoger Struktur". W. 14 i 18a zaś są orzeczeniami soteriologicznymi, uzasadniającymi sentencje chrystologiczne następujące po nich, a te z kolei wiążą się ze zdaniami przyczynowymi (w. 16a-19), posiadającymi zabarwienie historyczne. W. 14-17 mówią o możliwości dokonania zbawienia przez Chrystusa, a w. 18-20 — o samej realizacji zbawienia.

---

1 *Gnomon*, Tübingen 1855, ad loc.

2 *Über Kolosser 1, 15-20*, ThStKr, 5 (1832) 497—537.

3 *Handkommentar zum NT 3, 1*, Freiburg 1891, ad loc.

Dwa spostrzeżenia autora są poprawne: myśl o konstrukcji paralelnej tekstu oraz to, że w. 16d i 17 nie wchodzą w skład ścisłej kompozycji paralelnej. Należy jednak dodać, że fakt ten jeszcze nie świadczy o glosie. Nie do przyjęcia jest zdanie o równorzędności w. 18a z w. 14 z tej prostej racji, iż w. 14 nie może uchodzić za zdanie główne pierwszej części hymnu (w. 15-18a). Wyraz ἀπολύτρωσις (w. 14) oznacza uwolnienie od grzechów i dlatego domaga się zestawienia w. 14 z drugą częścią, tj. soteriologiczną. Ponadto trudno w ogóle określić pozycję w. 18a. W każdym razie w swoim dzisiejszym sformułowaniu nie należy już ściśle do pierwszej części, opiewającej wyłącznie pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu.

J. von Weiss[4], przedstawiciel szkoły religijno-historycznej, pierwszy określa Kol 1, 15-20 jako hymn. Pierwsza część pieśni, którą — według Weissa — zamyka w. 17, dzieli się na dwie główne strofy. Pierwsza (w. 15. 16a) traktuje w aoryście o stworzeniu, druga (w. 16c-17) mówi w perfektum o podtrzymaniu kosmosu przez Chrystusa. Autor, dzieląc pierwszą zwrotkę hymnu z aspektu czasowego, nie zauważył jednak, że mamy do czynienia z semickim charakterem poezji, gdzie o podziale decydują inne normy.

Na paralelizm utrzymany w semickim stylu zwrócił dopiero uwagę E. Norden[5]. Uwypukla on ponadto w pieśni, którą — zdaniem jego — rozpoczyna już w. 12, hellenistyczne właściwości stylistyczne, mianowicie w w. 16bc oraz 20c. W. 12 i 13 (zdania orzeczeniowe i względne) odnoszą się do Boga, w. 14 i 15 (dwa zdania względne) do Syna. Po nich następuje zdanie rozpoczynające się zaimkiem „On" (16c-18) i zdanie względne odnoszące się również do Syna.

Spostrzeżenia Nordena co do uroczystego stylu orzeczeniowego, rozpoczynającego się już od w. 12, nie da się pominąć. Niesłuszne jednak się okaże, by w tym miejscu dopatrywać się początku hymnu. Ważne jest drugie jego stwierdzenie — o dwu różnych właściwościach stylistycznych w w. 15-20.

C. F. Burney[6] do opinii Nordena nie przywiązał żadnej wagi i pominąwszy w hymnie konstrukcję paralelną widzi w części 15-18 kunsztowne wypracowanie pierwszego wyrażenia Rdz — „na początku" — na modłę nauczania rabinów. Na podstawie przyimka hebrajskiego *bᵉ* uzasadnia pojawienie się przyimków greckich ἐν — διά — εἰς — πρό. W oparciu o pojęcie „początek" (Prz 8, 22) wywodzi prymat Chrystusa w hymnie.

---

[4] *Christus. Die Anfänge des Dogmas*, Tübingen 1909, s. 43—49.

[5] *Agnostos Theos*, Berlin 1913, s. 355—364.

[6] *Christ as the APXH of creation (Prov 8, 22; Col 1, 15-18; Rev 3, 14)*, JThSt, 27 (1926) 160—177.

Burney jednak zmuszony jest zakończyć sugerowaną przez siebie interpretację rabinistyczną pieśni już na w. 18. Innymi słowy, druga część Kol 1, 18-20 wyrosła na zupełnie innym tle religijno-historycznym. Ponadto teoria Burneya opiera się na nieprawdopodobnym postulacie, że Paweł zamiast LXX użył tekstu hebrajskiego. Wykluczone także jest, że Paweł posłużył się pierwszeństwem Chrystusa w tym celu, by gmina hellenistyczna, pochodzenia pogańskiego, lepiej zrozumiała Rdz 1, 1.

E. Lohmeyer [7] z fragmentu Kol 1, 13-29, stanowiącego tzw. „ewangelię", wyjmuje w. 13-20 i określa je jako pieśń dziękczynną, która składa się z trójwiersza (13-14), z siedmiowiersza ułożonego w semickim stylu nominalnym oraz z drugiego siedmiowiersza. Jak widać, Lohmeyer nie respektuje uzasadnionego paralelizmu 15 n.-18b n. i przedwcześnie rozpoczyna hymn.

Ch. Masson [8] liczy się z liturgicznym stylem hymnu (1, 15-20). W pieśni dominuje struktura paralelna, która uwypukla się w liczbie siedem w aliteracjach słów początkowych czy też końcowych poszczególnych wierszy, jak również w wypowiedziach antytetycznych, syntetycznych i synonimicznych. Na podstawie tego spostrzeżenia Masson wyjmuje z pieśni pojedyncze wiersze, z nich tworzy strofy, które z kolei układa w stosunku paralelnym do siebie, otrzymując w ten sposób pięć strof, mających po cztery wiersze.

Sam Masson jednak przyznaje, że począwszy od w. 18 konstrukcja paralelna wierszy nie jest już czysta. Cały w. 18 stanowić ma zwrotkę łączącą wypowiedzi kosmologiczne z soteriologicznymi.

Masson dość swobodnie ułożył odpowiednie wiersze, nie zważając na paralelizm w. 15 n. i 18b n.

2. WSPÓŁCZESNA ANALIZA LITERACKA

E. Käsemann [9] wyjmuje Kol 1, 12-20 z kontekstu, usiłując wykazać, że fragment ten jest tekstem liturgicznym używanym przy chrzcie. Słowo εὐχαριστοῦντες (w. 12) wprowadza akcję liturgiczną. W. 15-20 stanowią p r z e d c h r z e ś c i j a ń s k i hymn na cześć gnostyckiego zbawcy. Gen. epexegeticus τῆς ἐκκλησίας (w. 18a), jak również zwrot „przez krew jego krzyża" należy uważać za glosy chrześcijańskie.

---

7 *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon,* Göttingen 1961[12], s. 40—68.

8 *L'hymne christologique de L'épître aux Colossiens 1, 15-30 (1),* RevThPh, NS, 36 (1948) 138—142; t e n ż e, *L'épître de Saint Paul aux Colossiens,* Nauchâtel 1950, s. 104—107.

9 *Eine urchristliche Taufliturgie,* [W:] *Festschrift R. Bultmann,* Stuttgart 1949, s. 133—148.

Käsemann słusznie uważa podział hymnu sugerowany przez Lohmeyera za niewłaściwy, gdyż w. 16d (tj. koniec w. 16) nawiązuje do w. 16a. Przejmując zaś od niego zwrot τὰ πάντα tym samym wstępuje w związek z następnymi wierszami (włącznie do w. 18).

Pogląd Käsemanna na gnostyckie podłoże hymnu rozpatrzymy w paragrafie 2. Z góry jednak należy wykluczyć jego zdanie o gnostyckim piętnie sformułowania o Chrystusie „pierworodny z umarłych" (w. 18b). Jest natomiast bardzo możliwe, że słowa τῆς ἐκκλησίας stanowią dodatek. Nie są one jednak dodatkiem chrześcijańskim do gnostyckiego hymnu, lecz korektą eklezjologiczną końcowego redaktora hymnu do pieśni chrześcijańskiej, opiewającej absolutną władzę Chrystusa w kosmosie, którego jest g'ową.

J. Jervell [10] w analizie formalnej hymnu zależny jest od Käsemanna. Rzeczowo w. 18a, zdaniem autora, należy do drugiej części. Ponieważ jednak genetiwus τῆς ἐκκλησίας jest glosą, Jervell decyduje się na rozpoczęcie drugiej zwrotki od w. 18b, która chyba powstała oddzielnie. Jervell myślał dobrze, szkoda tylko, że swojego stanowiska nie uzasadnił.

Punktem wyjścia analizy formalnej hymnu dla M. Dibeliusa i H. Greevena [11] są zwroty „pierworodny wszelkiego stworzenia" i „pierworodny z umarłych". Dzielą one „chrystologiczne wyznanie" na dwie części. Druga rozpoczyna się od w. 18a. Autorem hymnu jest sam Paweł. Autorstwo to podważyć mogłoby jedynie zjawisko nagromadzonych zaimków, dające się zauważyć zwłaszcza w pierwszej części. Nie jest tedy wykluczone, że autorem tego fragmentu mógł być kto inny niż Paweł. Są to jednak przypuszczenia, których autorzy bliżej nie rozpatrzyli i zadowolili się końcowym spostrzeżeniem, iż jeśli pieśń istniała przed Pawłem, to na pewno już nosiła piętno chrześcijańskie.

Ch. Maurer [12] nie zainteresował się formą hymnu przed włączeniem go do listu, lecz strukturą obecną. Za Dibeliusem sądzi, że druga część rozpoczyna się od w. 18a. W. 17 i 18, ustawione do siebie w stosunku paralelnym, spełniają funkcję łącznika dwu części zainicjowanych zwrotem ὅς ἐστιν, które znajdują się pod hasłem πρωτότοκος oraz są uzasadnione zdaniami podrzędnymi (ὅτι). Paralelizm form w. 17-18 ujawnia również jedność treściową: Chrystus jako głowa stworzenia jest identyczny z głową kosmosu, przy czym aż 12 razy występujący zaimek αὐτός spełnia tę samą rolę osobową, jaką spełnia u Jana spotykane ἐγώ εἰμι.

---

10 *Imago Dei* (FRLNF, 58), Göttingen 1960, głównie s. 197—213.

11 *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT, 12), Tübingen 1953³, s. 10—21.

12 *Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Col 1, 15-20*, „Jahrbuch der Theologischen Bethel", NF, 4 (1955) 79—93.

Przypuszczenie autora, jakoby w. 17 i 18 pełniły rolę łącznika pomiędzy pierwszą i drugą zwrotką, nie trafia do przekonania. Nawet w wypadku zaliczenia zwrotu τῆς ἐκκλησίας do pierwotnego trzonu, w. 18a należałoby dołączyć do pierwszej zwrotki, druga bowiem porusza inną tematykę. Mówi o pogodzeniu kosmosu z „tym, co na ziemi", przez Chrystusa, pierwsza zaś o prymacie Chrystusa w kosmosie. Prymat posiada Chrystus także w Kościele, który rozpowszechnia się w świecie.

Wiele uwagi poświęcił Kol 1, 15-20 H. Hegermann [13]. Słusznie zauważa, że już od w. 9b rzuca się w oczy pewna wzniosłość stylu. W ten sposób autor listu do Kolosan przygotowuje czytelników na uroczystą pieśń chrystologiczną (1, 15-20), którą znał w formie pierwotnej i zaopatrzył dodatkami. Zakończywszy hymn autor listu z wolna przechodzi znów w prozę. Z tego to powodu również w. 21-23 posiadają uroczysty charakter.

W oczach Hegermanna hymn w swojej pierwotnej formie mógł brzmieć następująco:

On jest obrazem Boga niewidzialnego,
Pierworodnym wszelkiego stworzenia,
Ponieważ w Nim wszystko zostało stworzone?
I wszystko w Nim ma istnienie,
I On jest Głową ciała.

On jest początkiem, pierworodnym spośród umarłych,
Aby On stał się we wszystkim pierwszy,
Ponieważ upodobało się [Bogu], by w Nim zamieszkała cała pełnia
I by przez Niego pojednać na nowo wszystko ku Niemu
Wprowadziwszy pokój przez Niego.

Szkoda, że autor nie przyjął do pierwotnego trzonu w. 16d. Stanowi on topos w NT dla wyrażenia idei o pośrednictwie Chrystusa w stworzeniu i niepodobna, by go tutaj pominięto. Ponadto autor niesłusznie skreślił z hymnu pierwotnego w. 17a, który z w. 18a stanowi ścisły paralelizm. Ważna wypowiedź (w. 17b) mieszcząca się pomiędzy tym paralelizmem domaga się, by cały trójwiersz zaliczono do hymnu, tym bardziej że Hegermann — słusznie zresztą — dopatruje się związku pomiędzy w. 18a oraz pierwszą częścią pieśni.

K. G. Eckart [14] przy analizie hymnu postępuje za Käsemannem. Nowa, lecz niesłuszna, wydaje się być uwaga Eckarta dotycząca w. 16a,

---

13 *Die Vorstellung vom Schöpfungsmitter im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU, 82), Berlin 1961, głównie s. 88—202.

14 *Exegetische Beobachtungen zu Col 1, 9-20,* TheolViat, 7 (1955/60) 87—106; t e n ż e, *Urchristliche Tauf- und Ordinationsliturgie (Col 1, 9-20, Acta 26, 18)*, tamże, 8 (1961/62) 23—37.

gdzie na podstawie podziału pojęcia πάντα na ἐν τοῖς οὐρανοῖς [...] ἐξουσίαι autor sądzi, iż znaczenie samego πάντα zostało osłabione i oznacza tylko „alle Dinge", czyli materię nieożywioną. Tu chodzi — moim zdaniem — o precyzję, a nie o uszczuplenie znaczenia pojęcia „wszystko".

Metodę dość radykalną w reprodukcji pierwotnej pieśni obrał E. Schweizer[15]. Punkt wyjściowy stanowi paralelny układ w. 15-18b; 16a-19; 16c-20, który zachęcił autora do podziału pieśni na trzy zwrotki. Pierwsza opiewa pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu, a druga Jego rolę zbawczą.

Er ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung;
denn in ihm wurde alles geschaffen, in den Himmeln und auf Erden:
durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen.

Und er ist es, der vor allem ist,
und alles hat in ihm seinen Bestand,
und er ist es, der das Haupt des Leibes ist.

Er der Anfang, Erstgeborener von den Toten,
denn in ihm beschloss die ganze Fülle zu wohnen,
durch ihn und auf ihn hin alles zu versöhnen.

W. 16b nie należy do formy pierwotnej, gdyż — jak sądzi Schweizer — odnosi się do panującej w Kolosach herezji. W. 18c można potraktować jako wtręt autora listu, gdyż w pierwotnym hymnie musiałby się znaleźć pomiędzy równorzędnym układem w. 15. 16a-18b. 19, a to jest mało prawdopodobne. Z ręki autora listu chyba też pochodzi w. 20bc, który w zasadzie w innej formie powtarza w. 16. W. 17 oraz 18a stanowią zwrotkę pośrednią. Jej przynależność do trzonu nie jest całkowicie pewna. W wypadku późniejszego jej powstania należałoby ją uważać za pierwszy dodatek w hymnie, nie pochodzący jednak od autora listu. Podobnie jak Maurer, Schweizer części tej przypisuje rolę łącznika.

W krytycznej więc ocenie poglądów autora w tym względzie należy zarzucić to samo, co zdaniu Maurera. Dodać należy za Schleiermacherem, że w. 16c i 18a — jeśli chodzi o formę wierszowaną — stanowią syntetyczny, paralelny czterowiersz. Z tej to racji przerwa w zdaniu pomiędzy 16a a 16d, powstała przez dodatek w. 16a β-16b (ἐν τοῖς οὐρανοῖς [...] ἐξουσίαι), nie może być dołączona do pierwszej zwrotki w takiej

15 *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament*, [W:] *Festschrift E. Wolf*, München 1962, s. 330—340; t e n ż e, *Die Kirche als Leib Christi in den Paulinischen Antilegomena*, ThLZ, 86 (1961) 241—256; t e n ż e, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AbhThANT, 28), Zürich 1965².

formie, w jakiej to czyni Schweizer. Logiczniej tedy wydaje się przyłączyć do pierwszej części hymnu cały czterowiersz [16].

G. Schille [17] pominął tę trudność, albowiem w. 16d-18a uważa za zamknięty czterowiersz. Przypisał mu jednak niesłusznie rolę łącznika.

Z powyższego można zauważyć, że pozycja w. 16a-18a sprawia autorom dużo kłopotów. H. J. Gabathuler proponuje tego rodzaju rozwiązanie: Może w drugiej części prahymnu znajdowała się współrzędna do w. 16a--18a wypowiedź, oczywiście o zabarwieniu soteriologicznym — „o wywyższeniu Chrystusa na kosmokratora". W takim wypadku zwrot εἰρηνοποιήσας δι' αὐτοῦ stanowiłby „resztkę" tej postulowanej zwrotki współrzędnej w drugiej części hymnu. Gabathuler jednak sam zdaje sobie sprawę z tego, że tu chodzi o czyste domysły, nie mające poparcia w tekście [18].

E. Bammel [19] przejął poglądy J. Jeremiasa [20] co do znaczenia chiazmu w retoryce Pawła jako zasady, na której Bammel opiera rekonstrukcję hymnu. Widzi on tedy następujące chiazmy w pierwszej części hymnu: w. 15a-16c; 15b-16a, którym odpowiadają dalsze w drugiej części: w. 18a-20a; 18b-19. Pozostałe zarówno w pierwszej, jak i drugiej części trzy wiersze (17. 18a i 20bc) składają się na jeden trójwiersz, którego trzeci stych stanowi paralelizm drabiniasty. W. 16aβ oraz 16b autor określa jako „artystyczne wykonanie trzeciego członu chiazmu" pierwszej strofy. W. 18c jest dodatkiem późniejszym.

Wierny zasadom, autor był zmuszony połączyć w w. 16c słowo θρόνοι z pojęciem ἐξουσίαι, a wyraz ἀρχαί z określeniem κυριότητες, przy czym pierwsza grupa wyrazów ma oznaczać „moce ludzkie", a druga „niebieskie". Tylko takie ujęcie pozwoliło autorowi mówić o dalszej artystycznej budowie chiazmowej. Nie jest jednak spotykane, by termin θρόνοι oznaczał potentatów ludzkich. Znaczenie takie posiada raczej wyraz ἀρχαί. Kto jednak w. 16b uważa za dodatek, nie należący do pierwotnej formy hymnu, w jednym i w drugim określeniu widzieć będzie moce nadziemskie.

Chiazm stanowić mógłby — moim zdaniem — najwyżej w. 16a i 16d.

---

16 Por. także; H. J. G a b a t h u l e r, *Jesus Christus Haupt der Kirche — Haupt der Welt* (AbhThANT, 45), Zürich 1965, s. 112.

17 *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965, s. 81.

18 Por.: dz. cyt., s. 129 n.

19 *Versuch zu Coll 1, 15-20*, ZNW, 52 (1961) 88—95.

20 *Chiasmus in den Paulusbriefen*, tamże, 49 (1958) 145—156.

3. PRÓBA REKONSTRUKCJI PIERWOTNEJ PIERWSZEJ STROFY Kol 1, 15-20

H. J. Gabathuler w monografii swojej [21] zajął się historią analizy strukturalnej hymnu, przy czym omówił poglądy poszczególnych autorów na jego tło religijne. Dla większej przejrzystości zagadnienie drugie przedstawiać będę osobno, z tym że tylko niektórym autorom poświęcę więcej uwagi.

Jeśli chodzi o analizę struktury pierwszej zwrotki, zgadzam się w wielu punktach z Gabathulerem. Co się tyczy drugiej strofy, drogi nasze rozchodzą się zupełnie. Niech więc pozytywne moje spostrzeżenia odnośnie do drugiej zwrotki uchodzą za odpowiedź egzegecie szwajcarskiemu.

Przyjmuję za Gabathulerem następującą formę pierwszej zwrotki prahymnu, a dla ścisłości zmuszony jestem już tutaj dodać — w mojej opinii w ogóle prahymnu, oczywiście chrześcijańskiego:

On jest obrazem Boga niewidzialnego,
Pierworodny wszelkiego stworzenia,
Ponieważ w Nim wszystko zostało stworzone,
To, co w niebie, i to, co na ziemi.
Wszystko przez Niego i ku Niemu zostało stworzone
I On jest przed wszystkim,
I wszystko w Nim ma istnienie,
I On jest głową ciała.

Wydaje mi się, że przy tego rodzaju rekonstrukcji uwzględnia się rzeczywiście wszelkie możliwe do przyjęcia postulaty omawianych autorów. Zbierzmy najważniejsze:

Fragment Kol 1, 15-20 w dzisiejszej formie stanowi uroczysty hymn na cześć Chrystusa pośrednika w stworzeniu i w odkupieniu. Dwa duże zdania relatywne, ułożone względem siebie paralelnie, dzielą pieśń na dwie strofy. Styl uroczysty rozpoczyna się już wcześniej i towarzyszy pieśni, stanowiąc w ten sposób przejście z prozy do wiersza oraz ze stylu hymnodycznego do prozy. Ponieważ w hymnie widoczne są warstwy w stylu (zasadniczo dwie), i to głównie w pierwszej części, liczyć się trzeba z formą pierwotną hymnu i z dodatkami autora listu do Kolosan, którym jest — zdaniem większości komentatorów — Paweł.

21 Dz. cyt.

4. KTO JEST AUTOREM DRUGIEJ STROFY?

Druga zwrotka w pierwotnej swej szacie, jak sądzi większość egzegetów, mogła być sformułowana w następujący sposób:

On jest początkiem,
Pierworodnym spośród umarłych,
Ponieważ upodobało się [Bogu], by w Nim zamieszkała cała pełnia
I by przez Niego pojednać na nowo wszystko ku Niemu.

Jeśli „pierwotną" drugą zwrotkę porównamy z pierwszą w jej stanie pierwotnym, rzuca się w oczy, iż pierwsza posiada aż dwa czterowiersze, a druga tylko jeden. Z paralelizmu członów (w. 15-18b) zrezygnować nie można w żadnym wypadku. Znaczy to, że drugiej zwrotki nie można rozpocząć wcześniej, jak od w. 18b. Zresztą wiersz ten wprowadza zupełnie nowe zdanie względne, co się — moim zdaniem — za mało akcentuje. Wziąwszy to pod uwagę powstaje pytanie: czy jest możliwe (jeśli i pierwsza, i druga zwrotka pochodzić mają z ręki jednego autora), by autor ten pozwolił sobie na takie przeładowanie pierwszej strofy? Zauważono tę nierówność liczbową wierszy w obu strofach i celem wygładzenia jej scharakteryzowano w. 17 oraz 18a jako zwrotkę łańcuchową, łączącą pierwszą partię wierszy z końcową. Ale ta sugestia jest nie do przyjęcia. Dodać trzeba, iż drugą zwrotkę otwiera wypowiedź o wywyższeniu Chrystusa i jeśli chodzi o treść, nie nawiązuje ona do pierwszej strofy, lecz rozwija myśl o „odkupieniu" z w. 14. Przyjmując jednego autora dla obu zwrotek uważa się, że list dostosowano do hymnu, a nie odwrotnie. Wtedy jednak staje się niezrozumiałe, dlaczego druga część hymnu rozwija myśl o „odkupieniu" z w. 14.

Ponadto nagromadzenie orzeczeń, które wskazują na sformułowania nie-Pawłowe, właściwie napotykamy tylko w pierwszej zwrotce [22]. Druga natomiast uchodzić może za dzieło Pawła. Niech kilka przykładów wskaże na podobieństwa zachodzące pomiędzy poszczególnymi sformułowaniami drugiej zwrotki z „pierwotnego" jej stanu redakcji a Corpus Paulinum.

Kol 1, 18b	1 Kor 15, 20
ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν	νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμένων

[22] Tamże, s. 131: „Weiter wäre hervorzuheben, dass die erste Strophe durch syntaktische undurchschaubare Verbindungen aneinander gereiht ist, was der paulinischen Theologie fremd ist".

Kol 1, 20	2 Kor 5, 19
καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν	ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ

Kol 1, 19 brzmi ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν. Okaże się, że podmiotem ukrytym zdania jest θεός. Zarówno czasownik ἀποκαταλλάξαι, jak i jego forma prostsza, bardzo charakterystyczne dla Corpus Paulinum, występują zawsze w tych samych splotach myślowych (por. Rz 5, 10; 1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 18. 19. 20; Ef 2, 16).

2. Kol 1, 19 posiada termin teologiczny charakterystyczny dla listów więziennych — πλήρωμα (Kol 1, 19; 2, 20; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13), który różni się znaczeniowo od tego samego pojęcia w nie-Pawłowych utworach NT.

„Dodatki" do „pierwotnej" drugiej zwrotki, zdaniem większości uczonych, pochodzą od Pawła.

3. Warto także zwrócić uwagę na właściwe dla Pawła rozwidlanie terminu πᾶν w szereg po sobie następujących εἴτε w „dodatku" do „pierwotnej" drugiej zwrotki (1 Kor 3, 21; Gal 3, 26-28; 1 Kor 12, 13), z tym że zarówno tutaj, jak i w przytoczonych miejscach przyświeca Pawłowi ta sama idea. Chodzi o zniesienie wszelkich różnic. W naszym wypadku autor ma przed oczyma pojednanie kosmosu, do której to myśli dołącza motyw ustanowienia pokoju przez krzyż (również myśl właściwa tylko Pawłowi), by później τὰ πάντα rozłożyć na podwójne εἴτε.

Jednym słowem, każdy wiersz w drugiej zwrotce — czy to w jej „pierwotnym" stanie, czy w dodatkach — posiada pojęciowe analogie w Corpus Paulinum. Z racji czysto literackich tedy z wielkim prawdopodobieństwem można suponować, że Paweł jest autorem całej drugiej zwrotki. Takiemu zdaniu nie sprzeciwia się spostrzeżenie, że druga strofa wykazuje formalne podobieństwa z pierwszą. Rozpoczyna się w identyczny sposób, jak pierwsza, i posiada zdanie uzasadniające — ὅτι κτλ. Rozłożenie τὰ πάντα na εἴτε występuje zarówno w pierwszej, jak i drugiej strofie, jakkolwiek ono — według większości autorów — w obu zwrotkach jest dodatkiem. Moim zdaniem, Paweł mógł znać pierwszą strofę w jej stanie pierwotnym. Uzupełnił ją i dobudował drugą zwrotkę, pod względem stylowym mniej skomplikowaną. W wyniku otrzymał wspaniałą pieśń na cześć Chrystusa, w której opiewa Jego prymat w kosmosie, w Kościele i w dziele odkupienia. Pieśń tę Apostoł włączył w swój list z tym, że już wcześniej wprowadził uroczysty styl, by uzyskać odpowiednie przejście do hymnu. Nadał on również uroczysty styl kilku wierszom następującym po pieśni, by z wolna przejść w zwykłą formę listu.

Należy obecnie zająć się najważniejszymi opiniami na temat tła religijnego Kol 1, 15-20, mając jednak w dalszym ciągu na uwadze, iż komentatorzy traktują Kol 1, 15-20 jako jedną całość, pochodzącą z ręki jednego autora, wyjąwszy tylko małe dodatki autora listu do Kolosan.

§ 2. PODSTAWOWE OPINIE W SPRAWIE TŁA RELIGIJNO-HISTORYCZNEGO PIEŚNI

1. *Eduard Norden*

Komentator ten przypuszcza, że teksty takie, jak Rz 11, 36; 1 Kor 8, 6; Ef 4, 4 n.; Hbr 2, 10 oraz Kol 1, 15 opierają się na zwrotach stoickich [23]. Odnośnie do Kol 1, 16 Norden sądzi, że autor przejął formułę stoicką poprzez koła judeo-hellenistyczne. Taki sam wpływ hellenistyczny widzi Norden w podziale kosmosu na „rzeczy widzialne i niewidzialne" (por. np.: Phaid 79a; Tim 51a).

Dla zwrotu „pierworodny wszelkiego stworzenia" Norden postuluje źródło pisemne. Wydaje się jednak, że zwrot powyższy jest zaczerpnięty z literatury sapiencjalnej (Prz 8, 22).

2. *Ernst Lohmeyer* [24]

Widzi on w Kol 1, 13-20 aluzję do traktatu Miszny Joma, mówiącym o żydowskim rytualnym „dniu pojednania". Komentator sądzi, że pojednanie to obejmuje także cały świat. W ten sposób osiągnięto relację do stworzenia oraz relację zachodzącą między „dniem pojednania" a „dniem nowiu". Te dwa zazębiające się elementy, tj. stworzenie i pojednanie, spotykamy w Kol 1, 13-20, z tą tylko odmianą, że miejsce żydowskiej instytucji pojednania zajmuje w hymnie Chrystus.

W „dniu pojednania" — w myśl traktatu Joma 4, 1 — zwyciężone zostały „moce" i „potęgi", zaś według Pawła wszystko pojednane zostało w Chrystusie. Zastąpienie rytualnej instytucji Judejczyków przez boską osobę w czasach eschatologicznych możliwe było dzięki skierowaniu Tory w ST, jak i Chrystusa w NT, do Boga. Tora i Chrystus są „czynami" (Taten) Boga i należą do Niego. Mimo skojarzenia Chrystusa z „dniem pojednania" poprzez Torę, Lohmeyer nie wykluczył dla idei pojednania w Kol 1, 13-20 koncepcji mitycznej o Praczłowieku. W micie opiewa się postać Praczłowieka, który po poskromieniu kosmicznych przeciwstawieństw, znajdujących się w warstwach górnych i dolnych kosmosu, stał się zwycięzcą i zbawicielem.

---

23 Dz. cyt., głównie s. 242—254.

24 Dz. cyt., s. 44—68.

Co sądzić o hipotezie Lohmeyera? Koncepcja, jakoby traktat Joma miał charakter uniwersalistyczny, nie zgadza się z wypowiedziami o „dniu pojednania", które są nam znane. Święto pojednania posiadało charakter partykularystyczny [25]. Tylko Izrael uzyskał przebaczenie. Dlatego wydaje mi się, iż wypowiedź Kol 1, 20 o pojednaniu kosmicznym przez Chrystusa niekoniecznie wzorować się musi na rytuale dnia pojednania. Co więcej, postulowane przez Lohmeyera równanie „dnia pojednania" z „dniem nowego roku" nie jest znane jako splot „pojednania" z „aktem stworzenia", lecz jako relacja „pojednanie" — „sąd" [26].

Wydaje mi się również, że wprowadzenie Tory jako łącznika pomiędzy Chrystusem a dniem pojednania świadczy o tym, że porównania tego nie można dokonać na wspólnej platformie. Ponadto powołanie się na dzień pojednania jako na paralelę religijno-historyczną dla Kol 1, 13-20 wyjaśniałoby najwyżej jeden wiersz hymnu (1, 20). Pierwsza zwrotka hymnu nie ma nic wspólnego z koncepcjami traktatu Joma, a wiadomo, że literatura rabinistyczna kosmiczną funkcję przypisuje wyłącznie Słowu Jahwe oraz Torze utożsamionej w Prz 8 z Mądrością.

Toteż poglądy Lohmeyera na temat tła religijno-historycznego Kol 1, 13-20 nie przyjęły się. Zresztą on sam nie był zbyt pewny swych wypowiedzi, skoro brał pod uwagę jeszcze mit o Praczłowieku, który rzekomo także miał wpłynąć na motyw pojednania kosmosu zawarty w hymnie.

3. *Ernst Käsemann*

Wyraźnie uznaje on zależność hymnu od mitu o Praczłowieku [27] i wypowiedział się za jego gnostyckim pochodzeniem. Ze 112 słów pierwotnego trzonu tylko 8 terminów może rościć pretensje do chrześcijańskiej

---

25 Por.: Str-B, t. II, s. 671, Scheb 13a Bar: „Rabbi sagt: Alle Übertretungen die es in der Tora gibt [...] sühnt der Versöhnungstag"; t. III, s. 177 n., Scheb 1, 2 nn.; „[...] Für alle übrigen Übertretungen in der Tora [...] für die Israeliten Sühne schaft [...]"; t. III, s. 202 n., Pesiq R 45 (185b): „Am Versöhnungstage reinigt Gott Israel und sühnt ihre Schuld [...] und wenn du sagen wolltest: Auch andere Nationen (reinigt er, So wisse) nein, nur Israel". Według H. L. Stracka (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1920, s. 205) ostatni tekst pochodzi dopiero z VIII w.

26 Por.: P. Fiebig, *Rosch ha-Schana, in die Mischna*, wyd. G. Beer, O. Holtzmann, Giessen 1914, t. II, z. 8, s. 41—45. Por. również miejsca podane przez Str-B (t. IV, s. 1250) pod hasłem „Neujahr". S. Lyonnet (*L'hymne christologique de l'Epître aux Colossiens et la fête juive de Nouvel An*, RScR, 48 (1960) 93—100) cytuje Filona Spec Leg 2, 192 i uważa, że podobnie jak w Kol 1, 20 chodzi o święto Nowego Roku.

27 Dz. cyt., s. 34—51, podobnie jak: R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, ZNW, 24 (1925) 100—145.

metryki. Do nich nie należy jednak zwrot πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (w. 18b). Jest on również gnostycki. Na poparcie zdania o gnostyckim podłożu hymnu Käsemann powołuje się na analogie: Act Thom 48; Act Joh 113; Act Phil 117; Od Sal 22, 8 n.; 17 nn.; 42, 14-20 [28]. Są one jednak wcześniejsze od hymnu i pozostają pod wpływem chrześcijańskim.

Käsemann Kol 1, 15-20 charakteryzuje jako „dramat" na cześć gnostyckiego zbawiciela. Dopiero dodatki i przekształcenia chrześcijańskie uczyniły zeń pieśń chrześcijańską o zabarwieniu eschatologicznym.

Z racji rzekomego gnostyckiego charakteru hymnu Käsemann sądzi, że nie nawiązuje on do herezji panującej w Kolosach. Ponieważ ci domniemani „heretycy" są gnostykami, a hymn mógł powstać tylko w ich kołach, wykluczone jest, by „gnoza zwalczała gnozę". Później jednak Käsemann prostuje swoje zdanie [29].

Mit o gnostyckim Praczłowieku nie występuje w hymnie w czystym ujęciu, lecz w sposób przekształcony. Jest to charakterystyczne dla judaizmu, będącego pod wpływem hellenistycznych pojęć: Praczłowiek—Mądrość—Logos [30]. Utożsamiona z Logosem Mądrość spełnia funkcje kosmiczne (Mdr 7, 21; 8, 6; 9, 9; Fil Ebr 30; Leg All 3, 96; Cher 127). Określenie stoickie „wszystko" (Prz 8, 22 nn.; Mdr 7, 2 nn.; 8, 1. 5 n.) podkreśla synkretyczny charakter pieśni. Jako pośrednik w stworzeniu Mądrość jest również „początkiem" (Prz 8, 22 nn.; Syr 1, 1 nn.; 24, 8 n.). Ponieważ Mądrość jest ponadto „pierworodnym" [31], Käsemann wyprowadza wniosek o skojarzeniu Mądrości z Praczłowiekiem. Mądrość i Praczłowiek ponadto są „Obrazem Boga" (Mdr 7, 26; Fil Conf Ling 146), obraz zaś staje się „głową" (por.: 1 Kor 11, 37). W micie znana jest koncepcja ciała, mówi się także o ciele gnostyckiego zbawiciela, którego on jest głową. Jakkolwiek Mądrość również sprawuje funkcje kosmiczne (Prz 8, 34; Mdr 7, 27; Od Sal 33 itd.), w hymnie zastępuje ją mit o gnostyckim Praczłowieku, występującym w zestawieniu σῶμα—κεφαλή.

W ciało gnostyckiego zbawiciela włączona zostaje „pełnia" (w. 19), którą Käsemann pojmuje jako „das All umfassende und einigende Fülle des neuen Aeons". W ten sposób może się dokonać pojednanie zwalczających się wzajemnie sił kosmicznych w kosmokratorze, który jest ich panem [32]. Panowanie jego polega na tym, że „salvator salvatus" pociąga za sobą wybawionych i wciela ich w nowe stworzenie. Gmina tedy wciąg-

---

28 Por.: R. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, głównie s. 149 n. Opinię Käsemanna przejął w sposób nieco zmodyfikowany P. Pokorny (*Epheserbrief und gnostische Mysterien*, ZNW, 53 (1962) 160—194).

29 *Leib und Leib Christi*, s. 39 n.

30 Tamże, s. 48.

31 Por.: Filon, Conf Ling 146.

32 *Leib und Leib Christi*, s. 43.

nięta została w proces przebaczenia. Moce kosmiczne tylko wtedy mogą być dla niej szkodliwe, gdy odłączy się ona od Zbawiciela, a zdobytą przez odkupienie nową egzystencję skieruje znów w stronę kosmosu, narażając się na złowrogie działanie jego sił.

Dla gminy, która wciąż żyje w możliwości poddania się siłom kosmicznym, środkiem ochronnym i zapobiegawczym przed wtórną uległością wrogim kosmicznym elementom jest chrzest, zrozumiany jako wyzwolenie się od zła. Dlatego Käsemann uważa, że z odśpiewaniem hymnu związana jest ceremonia chrztu. Potwierdzenie swoich przypuszczeń widzi w zwrocie poprzedzającym hymn — „Syn Jego miłości" (w. 13). Käsemann liczy się w tym wypadku z aluzją do proklamacji Jezusa przy chrzcie na „Syna umiłowanego". Käsemann powołuje się jednak tylko na Mk 1, 11 [33].

W tym celu zwraca uwagę na następujące momenty: 1. Rz 6 opisuje chrzest jako wprowadzenie do „nowego stworzenia". 2. Żydzi pojmowali wyprowadzenie z Egiptu jako „nowe stworzenie". 3. Filon — zdaniem Käsemanna — utożsamia Noego z Praczłowiekiem z tego powodu, że zamyka historię pokolenia przed potopem i otwiera nową erę jako δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων ἀρχή (Abr 46; Vit Mos 2, 60. 65). Stąd to Käsemann wiąże chrzest z mitem o Praczłowieku. Istotę tego powiązania widzi w wybawieniu, które jako „początek nowego eonu" kojarzy z pierwszym stworzeniem.

Nim rozpatrzymy poglądy Käsemanna na hymn jako część liturgii chrztu pierwotnych gmin, trzeba zająć stanowisko wobec rzekomego wpływu na hymn mitu o Praczłowieku.

1. Käsemann nie jest w stanie powołać się na jakikolwiek dokument z okresu, kiedy powstał Kol 1, 15-20, ponieważ takich źródeł nie ma. W literaturze pierwszego stulecia mit o „zbawionym zbawicielu" nie jest znany.

2. W hymnie występuje element przekreślający wszelkie gnostyckie podłoże. Chodzi o moment pojednania dwóch kłócących się elementów, mianowicie kosmosu ze światem duchów. Käsemann zbawienie nazywa początkiem nowego eonu. Myśl tę wyprowadza jednak z creatio prima. Znaczy to, że kosmos nie może w sobie zawierać złowrogich elementów. Mimo to autor sądzi, iż zbawienie może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy salvator salvatus uwolni ludzkość z więzi kosmosu. A przecież wiadomo, że w gnozie kosmos nie może stanowić nawet elementu wyjściowego w drodze do zbawienia, gdyż wtedy stałby się czymś pozytywnym.

Należałoby obecnie zwrócić uwagę na pogląd Käsemanna o „Sitz im Leben" Kol 1, 15-20. Jego zdaniem hymn miał zastosowanie w liturgii

---

33 Tamże, s. 45 n.

chrztu i jest wyznaniem chrystologicznym. Wspomnieliśmy wcześniej, iż Käsemann wnioskuje o zastosowaniu kultycznym naszej pieśni na podstawie zwrotu wyprzedzającego hymn — „Syn Jego miłości”. Czy kombinacja taka jest dopuszczalna? Słowa „Syn miłości” w Ewangeliach synoptycznych wypowiedziane zostały przez „Głos Boży” przy chrzcie Jezusa. W czwartej Ewangelii wypowiada je, z lekkim odchyleniem, nawet sam Chrzciciel. Zarówno „Głos Boży” (Ps 2, 7; Iz 42, 1), jak również wypowiedź Chrzciciela (Iz 53, 7) — jak widać — oparte są na ST. Jeśli idzie o Ps 2, 7, sądzi się ogólnie, że należy on do gatunku psalmów używanych przy intronizacji króla. Mając na uwadze ten szczegół wydaje się, że synoptykom chodziło o uwypuklenie intronizacji mesjańskiej Jezusa w czasie Jego chrztu. Jezus ogłoszony został w sposób jednorazowy „umiłowanym Synem Boga” [34]. Wyraźnie do Iz 42, 1 nawiązują tylko Marek oraz Mateusz, z tym że zwrot „sługa mój” występujący u proroka oddają w sposób zmieniony. A więc nie παῖς, lecz υἱός.

O. Cullmann [35] żywo zainteresował się tą zamianą i uważa, iż przy chrzcie Jezusa w relacji Marka i Mateusza nie tyle chodziłoby o proklamację Jezusa na mesjańskiego króla (por. Ps 2, 7), ile o wypowiedź o cierpiącym słudze Jahwe, który jest Synem Boga. Ponieważ moment cierpienia Cullmann wysuwa na plan pierwszy, wiąże (mając na uwadze wypowiedzi synoptyczne i ich wyraźne aluzje do Iz 42, 1) chrzest z męką Jezusa. W zastosowaniu zaś tych wyników do gminy upatruje w sakramencie chrztu uczestnictwo wyznawców w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, z tym że poza wykorzystaniem stanowiska Marka i Mateusza dla poparcia jego opinii powołuje się na samego Jezusa, który swój chrzest postawił na jednej platformie ze śmiercią.

Czy wnioski Cullmanna nie idą za daleko? Pewnie, że w J 1, 31 można by zauważyć relację chrztu Jezusa do Jego śmierci [36]. To byłby jednak tylko jeden element wchodzący, według NT, do chrztu wiernych. Nie ma natomiast drugiego, tj. elementu zmartwychwstania, przypominającego najbardziej istotną cechę chrztu — odrodzenie.

Niestety, ani „Głos Boży” przy chrzcie Jezusa, ani świadectwo Chrzciciela nie zawierają w sobie aluzji do zmartwychwstania Jezusa.

Po tej dygresji wróćmy do poglądów Käsemanna, który w Kol 1, 13

---

34 Cytat dosłowny Ps 2, 6 znajduje się u Łukasza w kodeksie D. ABK i inne kodeksy zawierają: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ (ᾧ) εὐδόκησα. Podobnie V oraz tłumaczenia syr. i egip. Cytat Ps 2, 6 występuje raz jeszcze w Dz 13, 33 i odnosi się do zmartwychwstania.

35 *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich 1948.

36 Por. również: J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952, s. 26 n., 80. W sprawie różnych problemów związanych z chrztem zob.: R. Schnackenburg, *Taufe*, LThK, t. 9, kol. 1311—1314 z podaną literaturą.

widzi wyraźną aluzję do chrztu Jezusa w Ewangelii Marka. Czy mamy to sobie wyobrazić w ten sposób, że autor listu do Kolosan nawiązał do synoptyka Marka? Chyba sam Käsemann nie wierzy w to, że tradycja synoptyczna o synostwie Bożym, o jakiej mowa przy chrzcie, jest starsza niż ta, którą wyczytujemy już to z Dziejów Apostolskich, już to z listów Pawła.

Słuszną uwagę pod adresem sugestii Käsemanna poczynił również H. Hegermann. W czasie chrztu chodzi o inicjację chrześcijańską każdego wierzącego z osobna. Dodatki Pawłowe natomiast w hymnie mówią o gminie jako całości, a sam hymn zna tylko motyw odnowienia całego kosmosu [37].

G. Bornkamm analizując Kol 1, 15-20 stwierdza przeciw Käsemannowi, że pytania o „siedlisko w życiu" tego hymnu nie należy stawiać w zależności od kontekstu [38].

Dorzućmy jeszcze jeden głos krytyki: L. Fendt nie bez wszelkiego uzasadnienia stwierdza, iż o hymnach NT odśpiewanych przy chrzcie nic nie wiemy [39]. Ponadto Kol 1, 15-20 nie jest wyznaniem, lecz hymnem chrystologicznym [40].

4. *Harald Hegermann*

Całą swoją uwagę skierował on na literaturę Filona, by na jej podstawie wytłumaczyć słowa, zwroty i myśli hymnu [41]. Uwzględnił jednakże i inne paralele historyczno-religijne oraz wskazał na różnice istniejące między Filonem a hymnem. Hymn mianowicie mówi o stworzeniu i zbawieniu, Filon natomiast — tylko o stworzeniu. W hymnie mamy do czynienia z dokonaną przemianą kosmiczną — Filonowi myśl taka jest obca. Te właściwe pieśni koncepcje wzorują się na palestyńskiej kerygmie, gdzie mówi się o nowej, już obecnej epoce zbawczej. Świat hellenistyczny nie zna takiej myśli.

Hegermann zainteresował się także genezą hymnu. Ponieważ nie uważa on Filona za gnostyka, nie upatruje genezy hymnu w gnostyckim środowisku. Na powstanie hymnu wpływ wywrzeć mogły myśli judeo-hellenistyczne, a ściślej — synagoga aleksandryjska. Przeciw gnostyc-

37 H e g e r m a n n, dz. cyt., 110.

38 *Die Häresie des Kolosserbriefes*, ThLZ, 73 (1948) 11—19. Por. także: N. A. D a h l, *Anamnesis* (Studia Theologica, 1), Lund 1948, s. 69—95.

39 Rec. w: ThLZ, (1951) 532.

40 Szerzej na ten temat oraz w kwestii, jakie właściwe znaczenie posiada εὐχαριστεῖν, wypowiedział się R. Deichgräber (*Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, s. 145 n.).

41 Dz. cyt., głównie s. 88—202.

kiemu charakterowi przemawia ponadto uderzająca w pieśni radość płynąca z faktu doznanego odkupienia. Myśl taka gnozie jest zupełnie obca, gdyż na ziemi, gdzie wciąż nam zagrażają złowrogie elementy, zbawić się nie można.

Jeśli chodzi o poszczególne części hymnu, to pierwsze zdanie drugiej zwrotki (w. 18b) wyraźnie nawiązuje do kerygmy wielkanocnej. Druga strofa wiąże się ściśle z pierwszą i z nią stanowi jedną całość. W związku z tym całość naoechowana jest piętnem chrześcijańskim.

Największą trudność, z którą uporać się musi Hegermann sprawia przedstawiona w hymnie identyczność Chrystusa pośrednika w stworzeniu z pośrednikiem w zbawieniu. Kosmos przecież całkowicie podlega Chrystusowi jako pośrednikowi w stworzeniu i głowie kosmosu. Pojednanie więc kosmosu i jego zbawienie, o którym traktuje druga zwrotka hymnu, wydają się zbyteczne. Rodzi się dalsze pytanie. W jaki sposób pośrednik w stworzeniu może w trakcie historii w ogóle zostać wywyższony do godności kosmokratora, którą przecież piastował od samego początku stworzenia świata?

Hegermann sądzi, że autor hymnu — co najmniej przez postawienie wypowiedzi aorystycznych obok takich, które nakreślono w czasie teraźniejszym — wykazuje, że Zbawiciel nie przestaje ani na moment być pośrednikiem w stworzeniu.

Jednym z czołowych problemów chrystologicznych poruszanych w hymnie jest — zdaniem Hegermanna — kwestia człowieczeństwa Chrystusa, podobnie jak w Flp 2, 7. Wypowiedzi dotyczące człowieczeństwa Chrystusa w NT w ogóle należą, jak sądzi komentator, do rozpowszechnionych wówczas koncepcji epifanijnych. Pieśń nasza wprawdzie nie traktuje expressis verbis o wcieleniu Zbawiciela ani akcent nie spoczywa na człowieczeństwie Chrystusa, mimo to jednak Hegermann postuluje dla pieśni tradycję epifanijną: „Der Erlöser ist als der Schöpfungsmittler präexistente Christus, der am Ende der Zeit als wahrer Mensch im Fleisch erschienen ist" [42].

Zbawcze znaczenie śmierci Jezusa wyszczególnione jest jedynie w w. 18b (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Nie obejmuje ono jednak jeszcze gminy. To nie powinno wcale dziwić, sądzi Hegermann, gdyż w innych tekstach NT, jak w Flp 2, 6 oraz 1 Tym 3, 16, nie ma mowy o gminie ani o zbawczym znaczeniu krzyża.

Naczelne miejsce w hymnie zajmuje myśl o wywyższeniu Chrystusa i Jego mocy zbawczej nad wszechświatem. Autor pieśni mógł rozwinąć tę naukę o zbawczym dziele Chrystusa. Skoro tego nie uczynił, należy przypuścić, że interesuje go (jeśli chodzi o aspekt soteriologiczny) jedy-

42 Tamże, s. 120.

nie wyjątkowa i jednorazowa godność Chrystusa jako nosiciela zbawienia w kosmosie.

Hymn traktuje o wywyższeniu w oparciu o palestyńską kerygmę wielkanocną. Wyszczególnienie wywyższenia w hymnie po opisie praistnienia Chrystusa i Jego roli kosmicznej jest bez precedensu. Po opisie praistnienia Chrystusa nastąpić powinno zdanie o epifanii Chrystusa — pojętej soteriologicznie — a nie zdanie o wywyższeniu.

Hegermann przeegzaminował całą literaturę mądrościową, NT oraz literaturę patrystyczną wieku nawiązującego do epoki apostolskiej i wykazał na podstawie tekstów, że po opisie praegzystencji danej wielkości mówi się o jej epifanii. Ścisły schemat epifanijny zachowała np. pieśń zawarta w Prologu Jana i sam Prolog.

Dla pierwszej części pieśni Hegermann znalazł dużo miejsc paralelnych w literaturze Filona, dla drugiej natomiast już nie. Stąd to ucieka się on do pierwotnej kerygmy palestyńskiej i w końcu przyznaje, że i pierwsza zwrotka od niej jest zależna.

Komentator zdanie swoje uzasadnia w następujący sposób: Początkowe myśli chrystologiczne nie zdradzają żadnych śladów chrystologii kosmicznej, lecz uzależnione są od motywu przejęcia władzy przez Mesjasza i Jego potęgi. Koncepcje te wiążą się z ogólniejszym podłożem myślowym, opartym o apokaliptyczno-kosmiczne oczekiwania Mesjasza czy „Syna Człowieczego". Helleniści, którzy usłyszeli tego rodzaju koncepcję chrystologiczną (a przecież nieobce im były spekulacje pośredników o charakterze kosmicznym i władzę kosmiczną wiązano z aktem powołania wszechświata do bytu), przypisali Chrystusowi pośrednictwo w stworzeniu.

Widać, że Hegermann wyprowadza chrystologię kosmologiczną z idei wywyższenia Chrystusa, czyli pierwszą zwrotkę z drugiej. Można by jednak zapytać, dlaczego odwrotne przejście nie jest możliwe, mianowicie z praistnienia Chrystusa do jego wywyższenia, skoro taka procedura wynikałaby przecież z logicznego układu hymnu, który — zdaniem komentatora — stanowi jedną całość.

Hegermann tę trudność zauważa i dlatego określa drugą część hymnu jako niekonsekwencję, pochodzącą z palestyńskiej kerygmy, gdzie wywyższenie jest punktem wyjściowym i istotnym dla przemiany w kosmosie [43]. Pierwsza zwrotka jednak ma podłoże hellenistyczne, a według koncepcji hellenistycznych wywyższenie oznaczałoby powrót rewelatora do swojej poprzedniej chwały. W myśl tych zasad drugą zwrotkę (jeśli od początku należała do pierwszej) winna cechować idea epifanii, człowieczeństwa Chrystusa oraz śmierci krzyżowej. Tych myśli jednak brak

43 Tamże, s. 126.

i stąd to Hegermann, by wywiązać się z wynikłych nieścisłości oraz by znaleźć rozwiązanie, uważa drugą zwrotkę za utwór będący w stadium przejściowym z chrystologii palestyńskiej do hellenistycznej.

Po zajęciu się chrystologią pieśni Hegermann przechodzi z kolei do zagadnień związanych z dodatkami do hymnu oraz z ich autorem: Paweł walczy z herezją, która miała odcień religii misteriów. Jak Filon walczył z misteriami żydowskimi, tak Paweł z pogańskimi. W tym to celu Paweł przytacza pieśń, która sama w sobie jeszcze nie mieści tendencji polemicznych. Cech polemicznych pieśń nabiera poprzez dodatki. W. 16 np. nawiązuje do tajemniczego kultu angelologiczno-kosmicznego. Korekta eklezjologiczna w. 18a wiąże całą drugą zwrotkę z w. 18. Paweł usiłuje Kościół umieścić w już nadeszłej nowej epoce (por. 1, 24; 2, 10. 19). Moce, których głową jest Chrystus, przedstawiono w hymnie jako pojednanie (w. 20). Przez dodatek o śmierci krzyżowej przekłada Paweł akcent z idei kosmicznego pojednania na myśl o śmierci krzyżowej Zbawiciela, przy czym Apostoł zużytkował chrześcijańskie koncepcje. W dzieło zbawcze Chrystusowego krzyża zostały włączone moce. Znaczy to, że i one zostały odkupione przez Zbawiciela, a wierni już są wywyższeni (w. 18a). Myśl tę ujawnia Paweł zaraz na początku listu (1, 12-14) i powtarza ją (2, 12. 20; 3, 1-4).

Istnienie Kościoła należy najpierw zrozumieć w sensie niebiesko-pneumatycznym. Dopiero przez dodatki Pawła, pojmującego zbawcze zdarzenie Chrystusa historycznie, Kościół wkracza w historię [44].

Prócz kilku poczynionych uwag z naszej strony w trakcie referowania koncepcji Hegermanna na temat genezy, tła i głównych idei zawartych w Kol 1, 15-20 nadarzy się okazja przy wyjaśnieniu poszczególnych wierszy, by zająć stanowisko krytyczne co do zasadniczych jego wypowiedzi.

W zakończeniu warto zwrócić ponownie uwagę na dwa pozytywne osiągnięcia Hegermanna.

1. Słusznie odrzucił on postulowane przez innych autorów gnostyckie podłoże hymnu.

2. Przy wyjaśnianiu Kol 1, 15-20 liczyć się trzeba ze stwierdzeniem naukowym, iż logiczną konsekwencją teologii o praistnieniu Chrystusa jest myśl o epifanii, a nie o wywyższeniu.

Hegermann nie wytłumaczył jednak zjawiska połączenia drugiej zwrotki z pierwszą. Ponadto czy Filon, aż w tak daleko idący sposób, jak to przypuszcza Hegermann, inspirował autora hymnu, okaże się w trakcie interpretacji Kol 1, 15-20.

---

44 Tamże, s. 195: „Der Himmel wird auf die Erde geholt".

5. *Eduard Schweizer*

Komentator ten w badaniach swoich nad tłem religijno-historycznym Kol 1, 15-20 wypowiedział się zdecydowanie za literaturą mądrościową[45].

W sposób dokładny zajął się koncepcją σῶμα i doszedł do wniosku, że idea ciała kosmicznego znana była w świecie hellenistycznym i nie jest wykluczone, że autor hymnu ją stamtąd zaczerpnął[46]. Dalsze zagadnienie, wchodzące w obręb specyficznych zainteresowań Schweizera, to problem πλήρωμα. Nie wiadomo, jakie jest pierwotne znaczenie tego terminu. Gmina w Kolosach „pełnię" odnosiła do Boga, który przenika cały wszechświat.

Już w pierwszej strofie występuje myśl chrystologiczna w postaci eschatologicznego skierowania stworzenia do Chrystusa (εἰς αὐτόν — w. 16d). Ta koncepcja powtarza się w drugiej części hymnu. Cała druga zwrotka, łącznie z osobliwą koncepcją pojednania kosmosu przez Chrystusa, jest chrześcijańska.

Koncepcja σῶμα (w. 18a) nie posiada piętna gnostyckiego, gdyż mit o ciele gigantycznym nie jest znany przedchrześcijańskim systemom myślowym. Jeśli występuje w późniejszej literaturze w stosunku do hymnu, to nie używa się na jego określenie terminu σῶμα.

Podobnie jak Hegermann, Schweizer zajmuje się chrystologią hymnu. Pierwsza strofa traktuje o Chrystusie jako obrazie niewidzialnego Boga i pierworodnym, dzięki któremu wszechświat zaistniał. Do tych myśli nawiązuje druga zwrotka (tzw. strofa łączeniowa — klamra), w której jest mowa o podtrzymaniu świata przez Chrystusa. Na samym jej końcu umieszczono myśl o kosmicznym ciele Chrystusa. Pierwsza zwrotka ujawnia Chrystusa, który jest „odpowiedzią na szukanie zasady rządzącej światem" [47], co oznaczało dla hellenisty, iż Chrystus jest odpowiedzią dla tego, kto szuka zbawienia. Trzecia strofa uzupełnia pierwszą, nawiązuje więc do idei kosmicznej. Jedność kosmosu została złamana, toteż Chrystus godzi skłócony wszechświat.

Schweizer ustala chrystologię autora listu do Kolosan w oparciu o wtręty oraz w. 21-23. Zwrot τῆς ἐκκλησίας (w. 18) zmienił wypowiedź czysto kosmiczną w eklezjologiczną. Taka poprawka była konieczna dla gminy, w której powstała pieśń, by przypadkiem nauki o Kościele nie zrozumiano w sensie hellenistyczno-kosmicznym.

---

45 *Die Kirche als Leib Christi*, s. 293—316, 120: „Die Sophiatheologie bot eine Möglichkeit die alle Zeiten und Räume umfassende Bedeutung Jesu Christi darzustellen".

46 Zob. ThWB 7, 1035, 37 nn.; 1051, 22 nn.

47 Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi*, s. 296.

Hymn mówi o pojednaniu potęg kosmicznych, autor listu natomiast o zwycięstwie Chrystusa nad nimi (por. Kol 15, 22—24).

Jeśli chodzi o aspekt soteriologiczny, to dla hymnu najważniejszym wydarzeniem jest zmartwychwstanie. Autor listu zaś akcent przesuwa na historyczną śmierć Chrystusa (por. 2, 14). Pełne zwycięstwo w kosmosie Chrystus zdobędzie poprzez misje. Jest to idea Pawłowa, którą wypracowały dopiero listy deutero-Pawłowe, do których Schweizer zalicza list do Kolosan. Wypowiedź tedy o ciele Chrystusa rozumieć należy w sensie kosmicznego znaczenia Kościoła, który służy uniwersalnej misji.

Wypowiedzi pierwszej zwrotki hymnu o Chrystusie pośredniku w stworzeniu, zdaniem Schweizera, przytoczono właściwie po to, by pokazać, iż świat, który napełniony zostaje ideą misji, już od samego początku jego istnienia należał do Chrystusa. Od wieków zakryta tajemnica zbawczego planu odsłonięta została w rozwoju misji i w zadaniu, jakie sobie nakreśla. Przepojenie kosmosu Chrystusem odzwierciedla się w fakcie rozwoju i szerzenia się Kościoła. Na podstawie tego faktu wolno nam mówić o rozroście ciała Chrystusa. By jednak zaświadczyć o przepojeniu kosmosu Chrystusem, konieczne było, by założyciel Kościoła poniósł mękę i śmierć. Zdarzenie śmierci krzyżowej ma ujawnić, że Kościół może istnieć jako Ciało Chrystusa tylko tam, gdzie łączy się z historią, którą z kolei determinuje krzyż.

Podczas gdy Hegermann starał się uwzględnić przede wszystkim wypowiedzi hymnu, by na ich podstawie rozbudować myśli chrystologiczne, Schweizer więcej uwagi poświęcił wtrętom i miejscom paralelnym, by przepojenie kosmosu misją, która zasadza się na historycznej śmierci krzyżowej, określić jako wydarzenie eschatologiczne.

Wnioski Schweizera są na ogół udane. Mimo to uderza nas jednostronność. Czyż nie należało w uzasadnieniu misji przesunąć akcent ze śmierci na zmartwychwstanie Chrystusa, na wydarzenie podstawowe wszelkiej misji? Wiadomo, że Schweizer w tym względzie miał trudności, gdyż myśli eklezjologiczne oparł na dodatkach do hymnu.

Ponadto komentator myśli te zawarte w postulowanej zwrotce-klamrze włącza siłą faktu do pierwszej, skoro sądzi, że Chrystus podtrzymuje kosmos. W jaki sposób koncepcja ta stanowić ma połączenie pomiędzy ideą pośrednictwa Chrystusa w kosmosie a myślami soteriologicznymi, trudno określić, niezależnie już od tego, że tzw. zwrotka połączeniowa nie ma racji bytu ze względów literackich i stylistycznych.

Tutaj pyta również Gabathuler, uczeń Schweizera:

Ob sie [chodzi o strofę wiążącą] vielleicht einmal ein vom Hymnus unabhängiges Bruchstück eines anderen Christusliedes war, das dann der Verf. des Col in V 18a erweitert und als Scharnierstrophe benutzt hat? Oder zitierte (und korri-

gierte) er die „Mittel Strophe", die u. U. schon ursprünglich zur ersten Strophe gehörte einfach, weil sie ihm zu 15f zu passen schien und sich als taugliches Mittel in der Auseinandersetzung mit den Colossern erwies? Hier wird wohl keine eindeutige Antwort mehr möglich sein [48].

§ 3. PRÓBA INTERPRETACJI

1. NAJWAŻNIEJSZE ORZECZENIA PIERWSZEJ STROFY

Budowa syntaktyczna pierwszej zwrotki wymaga, by wyjaśnianie jej rozpocząć od zdania przyczynowego (w. 16a) [49]. Zawiera ono dwie myśli, które właściwie determinują treść całej strofy:

1. Stworzony wszechświat zawdzięcza Chrystusowi swoje istnienie;
2. Chrystusa, pośrednika w stworzeniu, nie można utożsamić ze stworzeniem.

By myśli te uwypuklić, autor zastosował: 1. stoicki zwrot kosmiczny πάντα z rodzajnikiem, wskazując w ten sposób, że ma na uwadze cały wszechświat, wszystko, co istnieje; 2. charakterystyczny dla aktu twórczego czasownik κτίζειν, który wyraża akt twórczy nie tylko w sensie materialnym, lecz przede wszystkim w wolitywnym.

Pasywna forma czasownika nie odbiega od ogólnie przyjętego sposobu wyrażania myśli o pośrednictwie Chrystusa w stworzeniu w NT. Z tej też racji w pierwszej części w. 16 napotykamy przyimek ἐν, który może tyle oznaczać, co przyimek διά, z tym że ἐν podkreśla nie tyle działalność twórczą Chrystusa jako przyczyny narzędziowej niezależnej, ile raczej zwraca uwagę na absolutną zależność stworzenia od Chrystusa pośrednika w stworzeniu.

O naleciałościach panteistycznych nie może być mowy, gdyż autor w niedwuznaczny sposób w trakcie całej zwrotki podkreśla absolutną niezależność Chrystusa i Jego prymat.

Dla wyrażenia koncepcji pośrednictwa w stworzeniu autor miał gotowe wzory w literaturze sapiencjalnej (Syr 24, 5; Mdr 18, 16). Nie trzeba tedy szukać paralel w literaturze Filona, tak jak to czyni H. Hegermann. Warto tylko zwrócić uwagę na to, że literatura sapiencjalna zna „Mądrość" jako formalne stworzenie (por.: Prz 8, 22; Syr 24, 9; Syr 1, 4). Chrystus natomiast wyraźnie postawiony jest po stronie Stwórcy jako „obraz Boga niewidzialnego", a nie po stronie stworzenia.

Autor natchniony rozszerza stoickie określenie „wszystko" na „to, co

[48] Dz. cyt., s. 117, zob. również przyp. 689.

[49] Por. także: G. Münderlein, *Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1, 19*, NTS, 8 (1962) 264—276.

na niebie, i to, co na ziemi". Dodatek ten nie jest bez znaczenia. Autor zamierzał jasno wyłożyć, że nawet świat nadprzyrodzony zawdzięcza swoje istnienie Chrystusowi.

Bieg myśli zainicjowany w w. 16a podejmuje w. 16d. Napotykamy to samo stoickie określenie „wszystko", z tą jednak różnicą, że występuje w połączeniu z przyimkiem διά (por.: J 1, 3; 1, 10; 1 Kor 8, 6; Hbr 1, 2). Autor natchniony jednak nie ograniczył się tylko do tego, by wyrazić myśl o Chrystusie pośredniku w akcie twórczym, ale przedstawia Go również jako cel wszystkiego stworzenia. Chrystus jest nie tylko podstawą istnienia wszechświata, ale również jego celem ostatecznym.

Zdanie „I On jest przed wszystkim" należałoby potraktować jako podsumowanie poprzednich. Jeśli bowiem wszechświat w Chrystusie ma swoje istnienie i przez Chrystusa powstał, to należy Mu przypisać absolutny prymat przed stworzeniem.

Przyimek πρό w NT użyty jest w sensie czasowym. Tutaj jednak z racji podkreślenia absolutnego stanowiska władczego Chrystusa [50] posiada on również znaczenie pierwszeństwa ontycznego.

Wszechświat zawdzięcza swoje istnienie Chrystusowi i do Chrystusa jest skierowany. Chrystus tedy występuje jako początek i koniec wszelkiego stworzenia. W. 17b podkreśla brakujący jeszcze Chrystusowi przymiot, mianowicie że podtrzymuje świat. Dlatego zdanie „I wszystko w Nim ma istnienie" nie jest powtórzeniem w. 16a, lecz wyraża nową ideę: Chrystus jest również władcą kosmosu w chwili obecnej i podtrzymuje świat.

Dla w. 16d przyjmuje się na ogół jako paralelę religijno-historyczną zwrot z M Ant 4, 23 lub do niego podobny. Jest jednak bardzo możliwe, iż autor natchniony znał go już w chrześcijańskim ujęciu (por.: Rz 11, 36; 1 Kor 8, 6).

Myśl o podtrzymaniu świata w jedności poprzez jedną zasadę (w. 17d) nie jest obca zmodyfikowanej stoickiej koncepcji o eonach (por.: Orf Fr 168, 7). W nauce Filona Logos przewodniczy wszechświatu przenikając go jako κεφαλή (Vit Mos, 2, 132 n.; Qu in Ex 2, 117. 120). Przez czasownik συνέστηκεν Filon wyraża podtrzymywanie świata, któremu grozi rozpadnięcie w jedności, poprzez „niebieską dynamis" (por.: Her 281. 311. 58. 23) [51].

---

50 H. F. Weiss (*Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, (TU, 97) Berlin 1966, 306 n.) mimo bezkrytycznego przejęcia hipotezy C. F. Burneya (zob. § 1) przyznaje, że główną intencją hymnu jest ujawnienie jednorazowości (Einzigkeit) Chrystusa w stosunku do stworzenia.

51 Na temat, w jakim stopniu Filon utożsamia Logos z pojęciem mocy, zob.: H. F. Weiss, dz. cyt., s. 272—275.

Nie jest wykluczone, że autor pierwszej zwrotki znał koncepcje filozofii aleksandryjskiej i podobnie do nich wyraża się o Chrystusie. Oczywiście, że nie utożsamia Chrystusa z kosmosem. Przyimek ἐν obok zaimka αὐτῷ (chodzi o Chrystusa) nabiera przez to znaczenia przyczyny instrumentalnej, jaką formalnie wyraża przyimek διά. W podtrzymywaniu kosmosu, jak widać wyraźnie z tekstu, Chrystus występuje jako przyczyna niezależna.

W. 16d oraz w. 17b, ustawione względem siebie paralelnie za podmiot mają słowa τὰ πάντα. Autor natchniony opisuje w tym wypadku stosunek kosmosu do Chrystusa. W w. 17a oraz 18a, które także ustawiono do siebie równorzędnie, sprawa przedstawia się inaczej. Podmiotem jest Chrystus, a autor patrząc na Chrystusa kreśli Jego stosunek do wszechświata, opiewając ogólnie absolutne pierwszeństwo Chrystusa w kosmosie. W. 18 natomiast przedstawia pierwszeństwo Chrystusa na podstawie relacji, jaka istnieje pomiędzy głową i ciałem. Jak w. 17a stanowi krótkie podsumowanie uprzednio rozwiniętych myśli, tak koncepcja głowa-ciało nawiązuje do w. 17b, z tym że część ta precyzuje poruszone zagadnienie jakości relacji Chrystusa do wszechświata.

Skąd autor mógł zaczerpnąć obraz κεφαλή — σῶμα? Już Platon i stoicy rozumieli kosmos jako ciało przeniknięte duchem, który dla Platona oznaczał widzialnego Boga. Ciałem kieruje głowa, tj. eter. Głową kosmosu i jego ośrodkiem jest Zeus, który wszystko wyprowadza z siebie, ale i wszystko zamyka w sobie[52]. Obraz głowy i ciała zna także Filon. Głową wszystkich rzeczy stworzonych jest Logos i Jemu podległy jest świat. Mówiąc o Logosie Filon jednak ma na uwadze personifikowaną dynamis, która wszystko przenika[53].

By jednak właściwy dla naszego zagadnienia wyprowadzić wniosek, zwrócić trzeba uwagę jeszcze na inną możliwość zrozumienia koncepcji głowy-ciała w starożytności.

Curtius Rufus porównuje potężne państwo Aleksandra Wielkiego do ciała, które po śmierci imperatora rozpadło się na liczne człony. Fakt ten przenosi na współczesny jemu stan polityczny w państwie rzymskim: Powstał nowy władca, a poszczególne człony złączone zostały pod jedną głową: „cum sine capite discordia membra trepidarent"[54]. Tekst ten nie ma nic wspólnego z mitem ani z mitologią, lecz przedstawia rzeczywistość

---

52 Na temat pojęcia σῶμα, u Platona i u stoików wypowiada się szeroko, podając przykłady, E. Schweizer Σῶμα, (ThWb, t. 7, kol. 1028—1039).

53 W sprawie różnorodnego zastosowania terminu σῶμα u Filona zob.: tamże, kol. 1048—1053.

54 *Historiae Alexandri Magni Macedonensis*, X, 9, 1—4.

polityczną, posługując się przy tym prostym porównaniem głowa—ciało [55].

Widać stąd, że obraz głowy—ciała miał różne zastosowania i dlatego nie można posądzić autora Kol 1, 18a o ucieczkę do mitu o ciele olbrzyma.

Mając przed oczyma najważniejsze wyniki zdobyte na podstawie krótkiej analizy w. 16a-18a, można obecnie zająć się wypowiedzią poprzednią: „On jest obrazem Boga niewidzialnego", którą jednak widzimy w zestawieniu ze zdaniem uzasadniającym. Rozumowanie tedy jest następujące: Ponieważ przez Niego wszystko powstało, jest On obrazem Boga niewidzialnego. Takie zestawienie przyczynowe „obrazu" ze stworzeniem ujawnia, że autorowi chodzi nie tyle o formalne określenie stosunku obrazu do Boga niewidzialnego, ile do stworzenia. „Obraz" tedy wydaje się być określeniem istotowym: Chrystus jako „obraz" jest pośrednikiem w stworzeniu, jednakże nie tylko jako „obraz", lecz jako „obraz Boga niewidzialnego". Na uwadze trzeba mieć całe to określenie, by należycie zrozumieć, czym Chrystus jest w stosunku do stworzenia.

O tym, że autor natchniony zamierza na podstawie zestawienia pojęcia obrazu z Bogiem uwypuklić ideę równości Syna z Bogiem, świadczy przymiotnik stojący obok terminu Bóg: ἀόρατος. Syn bowiem jako pośrednik w stworzeniu, a o takim tu mowa, jest tak dla świata nieuchwytny, daleki i niewidzialny, jak sam Bóg.

Z tej to racji należałoby uważać, że w. 15a nie traktuje o epifanii obrazu, jak mniema większość autorów, lecz o jego absolutnej niezależności od świata, która przysługuje Bogu [56].

Zagadnienia związane z pojęciem εἰκών należą do najtrudniejszych. Toteż niełatwo rozstrzygnąć, z jakich paralel religijno-historycznych zaczerpnął autor swoje koncepcje.

Głównym przedstawicielem nauki aleksandryjskiej synagogi o obrazie jest Filon. Zmodyfikował on pogląd Platona, który naukę o „obrazie wiąże z pojęciem κόσμος αἰσθητός. Filon identyfikuje kosmos duchowy z Logosem, którego później określa jako obraz Stwórcy. Obraz ten jest równocześnie pośrednikiem w stworzeniu (Filon, głównie Conf Ling 97) [57].

Wydaje się, że autor natchniony oparł sformułowanie swojej wypowiedzi o Chrystusie jako „obrazie Boga niewidzialnego" na Mdr 7, 26,

---

55 Zob. także: F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Trier 1955, s. 155.

56 Por.: Hegermann, dz. cyt., s. 98.

57 Zob. również: H. F. Weiss, dz. cyt., s. 252—257, głównie 256 wraz z przyp. 1, oraz: W. Willms, Εἰκών. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus,* cz. 1: *Philon von Alexandreia,* Münster 1935.

gdzie Mądrość występuje jako „obraz dobroci Jego", tj. Boga[58]. Dalsze określenia mądrości w tym to tekście sapiencjalnym, jak ἀπαύγασμα — ἔσοπτρον, nie przemawiają za bezpośrednim nawiązaniem tekstu mądrościowego oraz Kol 1, 15 do Rdz, gdzie mowa o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Choćby z tego tylko względu trudno się doszukiwać w Kol 1, 15 aluzji do tematyki o Praczłowieku, który rzekomo w micie występuje także jako obraz.

Różnica między Mdr 7, 26 a Kol 1, 15 jest istotna. Mądrość jest obrazem przymiotu Bożego, Chrystus natomiast obrazem samego Boga.

Drugą myśl wypowiedzianą w w. 15 o Chrystusie pierworodnym wszelkiego stworzenia[59], podobnie jak pierwszą tego wiersza, interpretować należy w łączności ze zdaniem uzasadniającym. W takim związku „pierworodny" stoi po stronie Boga, a nie stworzenia. W zdaniu traktującym o pierworodnym nie należy upatrywać spekulacji o pochodzeniu Syna, lecz raczej jest to uroczyste twierdzenie o absolutnej przewadze Syna nad stworzeniem.

Samo pojęcie „pierworodny" sięga korzeniami swoimi do ST i ma głównie znaczenie prawne. Owszem, uwzględnia się również aspekt czasowy, nie jest on jednak zasadniczy (zob. np.: Ps 89, 28; Wj 4, 22; Hbr 12, 23). Od Filona można w naszym wypadku zupełnie abstrahować, gdyż obcy jest mu nawet sam termin πρωτότοκος.

Dopełniacz πάσης κτίσεως w zestawieniu, w którym występuje w Kol 1, 15b, należałoby określić jako gen. compar., na co wskazywałby chociaż przyimek πρό zawarty w pojęciu πρωτότοκος. Również użycie wyrazu κτίσις zamiast innego ma tu swoje uzasadnienie, gdyż mieści w sobie ideę stworzenia przez kogoś.

2. GŁÓWNE WYPOWIEDZI DRUGIEJ CZĘŚCI HYMNU

Druga strofa podejmuje budowę syntaktyczną pierwszej. Po zdaniu głównym następuje zdanie celowe. Zdanie główne i celowe są uzasadniane przez zdanie przyczynowe. Orzeczenie tego zdania występuje w użyciu osobowym εὐδόκησεν. Od niego w sposób bezpośredni zależne są dwa bezokoliczniki, mianowicie κατοικῆσαι oraz ἀποκαταλλάξαι, a w sposób pośredni participium ποιήσας. Akcent położony jest na zdaniu uzasadniającym. Z tej racji zwróćmy najpierw nań uwagę.

Nasamprzód zastanowić się należy nad tym, kto lub co stanowi podmiot zdania.

---

[58] Filon (Leg All 1, 43) określa Mądrość jako ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὅρασιν θεοῦ.

[59] Zagadnienia związane ze starszą historią egzegezy Kol 1, 15 omawia A. Hokkel (*Christus der Erstgeborene*, Düsseldorf 1965).

1. Jeśli za podmiot uważać będziemy zwrot πᾶν τὸ πλήρωμα [60], part. masc. εἰρηνοποιήσας stanowiłoby constructio ad sensum. Możliwość taka istnieje. Nie wyjaśniona jednak pozostałaby relacja πᾶν do πλήρωμα. Cokolwiek oznaczałoby πλήρωμα w połączeniu z πᾶν, przekreślone zostanie znaczenie osobowe, które przypisać należy orzeczeniu εὐδόκησεν.

2. Można jednak podmiot uzupełnić, a raczej termin „Bóg" wprowadzić jako podmiot [61]. Wtedy orzeczenie zachowuje swój charakter personalny, a termin „pełnia" pojmuje się jako acc. c. inf. NT nie zna takiej konstrukcji zdania, nie jest jednak ona obca literaturze klasycznej (np. Polyb 18, 4). Hipoteza wprowadzenia takiego podmiotu także nie jest wolna od trudności. Dlaczego? „Bóg" w ogóle nie jest podmiotem pieśni. Po raz ostatni spotykamy termin ten w Kol 1, 12. Jeśli jednak przyjmie się zdanie, iż autor drugiej zwrotki jest również autorem listu, a wiemy już, że myśli soteriologiczne drugiej zwrotki na pewno łączą się z Kol 1, 13, to trudność ta zupełnie odpada.

Wydaje się tedy, iż można by przyjąć „Bóg" jako podmiot. Zwrot ἐν αὐτῷ posiada wybitnie anaforystyczne zastosowanie, gdyż autor podchwytuje zaimek αὐτός z w. 18c, przemienia go w składnię ἐν αὐτῷ i stawia przed orzeczeniem εὐδόκησεν, by zaimek ten w sposób już zmieniony w zwrot δι' αὐτοῦ dwukrotnie stosować w w. 20. Anaforystycznego zastosowania doznał także termin πᾶν, który nawiązuje do poprzedniego — ἐν πᾶσιν (w. 18c), by później wystąpić jako τὰ πάντα (w. 20a). Na podstawie wyraźnego akcentu na zwrotach ἐν αὐτῷ oraz πᾶν można przypuścić, iż Paweł zbudował zdanie kosmologiczne. Przeanalizował pierwszą, przed nim już istniejącą zwrotkę, która opiewała absolutny prymat

---

[60] Tak np.: Münderlein, art. cyt., głównie s. 265. Por. także podaną tam literaturę. Münderlein akcentuje zwrot w. 19 ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν i nadaje mu sens następujący: „ihn erwählen und nicht andere". Ponadto w sformułowaniu tym widzi aluzję do chrztu Jezusa czy też przemienienia. Konstrukcja taka, jak splot czasownika εὐδόκησεν ze słowami ἐν αὐτῷ oraz κατοικῆσαι (inf.), jest — zdaniem autora — semityzmem (por.: 3 Krl 10, 9 LXX; 1 Krn 28, 46 LXX; 3 Krl 8, 16 LXX; 2 Krn 6, 5 LXX). Kol 1, 19 sięga tedy do tradycji judaistycznej o Szekinie Boga. Wydaje się, że myśl o Bogu była elementem istotnym w koncepcji judaistycznej o Szekinie. Do tego wyniku dochodzi w swej wnikliwej i obszernej pracy A. M. Goldberg (*Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969, głównie s. 531—538). Nie można więc Szekiny odłączać od pojęcia Boga. To przemawiałoby jednak za ukrytym w Kol 1, 19 podmiotem, którym jest Bóg. Niezależnie od tego ἐν αὐτῷ należy łączyć z κατοικῆσαι, jak to wynika z Kol 2, 9. Zob. także: E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1968, s. 100, przyp. 3.

[61] Tak np.: G. Delling, Πλήρωμα, ThWb, t. 6, kol. 302—304; J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Kolossians and to Philemon*, London 1921[11], ad loc.; K. Staab, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Regensburg 1959[2], ad loc.; A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, ad loc.

kosmiczny Chrystusa. Myśl tę zamierzył ujawnić i w drugiej strofie. Uzyskał przez to nie tylko przejście z jednej zwrotki do drugiej, lecz położył także podwaliny pod soteriologię kosmiczną, którą rozbudował w drugiej strofie.

Mając te uwagi przed oczyma możemy powiedzieć, że pojęcie πλήρωμα w Kol 1, 19 posiada znaczenie kosmiczne. Wydaje się, że Pawłowi chodzi o „absolutną pełnię bytu", którą posiada Chrystus [62].

Łatwiej nam określić na tej podstawie znaczenie aorystu εὐδόκησεν. Wydaje się, że Paweł nie zastanawia się nad tym, kiedy Bóg postanowił, by w Chrystusie zamieszkała „absolutna pełnia bytu", lecz mówi o samym fakcie decyzji Bożej. Z dalszych zaś słów w. 20 oraz w. 18b jasno wynika, że decyzja ta jest w ścisłej łączności z dziełem zbawczym Chrystusa. Apostoł nie przeprowadza także refleksji nad chwilą zamieszkania „absolutnej pełni bytu" w Chrystusie, lecz podkreśla, że Chrystus dokonuje dzieła zbawczego jako ten, w którym zamieszkuje „absolutna pełnia bytu".

Po wyjaśnieniu w. 19 należy z kolei przeanalizować w. 20, który posiada ten sam podmiot co wiersz poprzedni — Bóg.

Podwójnie złożony czasownik ἀποκαταλλάξαι kreśli w formie bardzo wyraźnej akcję pojednania przeprowadzoną przez Chrystusa, pojętą kosmicznie. Chrystus występuje tutaj jako pośrednik w akcie zbawczym.

W jaki sposób Chrystus dokonuje pojednania, wyjaśnia w. 20b. Part. εἰρηνοποιήσας właściwie jest powtórzeniem poprzedniej myśli. Pełne znaczenie posiada dopiero w połączeniu z dodatkiem prepozycjonalnym διὰ τοῦ αἵματος, gdyż w ten sposób Paweł określa charakter odkupienia. Pojęcie krwi Chrystusa jako określenie Jego śmierci zbawczej jest właściwością soteriologii Pawła (Rz 3, 25; 5, 9; 1 Kor 10, 16; 11, 25. 27; 11, 23).

W w. 20b Paweł podwaja zwrot τὰ πάντα za pomocą koniunkcji rozłączającej εἴτε—εἴτε na to, „co na ziemi", i to, „co w niebiosach" [63]. Nie chodzi tu o pojednanie elementów ziemskich z niebieskimi, lecz o wykazanie, że pojednanie, jakie zaszło w obu sferach, uzależnione jest od śmierci Chrystusa, która dla każdej sfery musiała mieć inne znaczenie. Nie wiadomo tylko, o jakie moce chodzi Apostołowi, które zostały pojednane przez krzyż Chrystusowy, i jak należy sobie to pojednanie przedstawić.

Na temat ten nie możemy się w niniejszym artykule szeroko rozwodzić, warto natomiast ograniczyć się do istotnych spostrzeżeń i podać

---

62 Swoją opinię starałem się uzasadnić w art. *Die Einwohnung der „absoluten Seinsfülle" in Christus. Bemerkungen zu Kol 1, 19*, BZNF, 19 (1968) 258—263.

63 Deichgräber (dz. cyt., s. 149) w. 20b zalicza do pierwotnego hymnu, wyjaśniając, że mamy tu do czynienia z właściwością stylową Pawła.

próbę nowego rozwiązania.

1. Począwszy od Kol 2, 4 wspomina Paweł o heretyckim kulcie potęg, używając przy tym takich samych terminów na ich określenie, jakie spotykamy w Kol 1, 20. Paweł kult ten potępia (2, 23). Moce te, które w innym miejscu nazywa również elementami świata — στοιχεῖα τοῦ κόσμου[64] (Kol 2, 8. 20), złowrogo były nastawione do Chrystusa, tak że o żadnym pojednaniu mowy być nie mogło, lecz o ich zupełnym upokorzeniu i uniżeniu (Kol 2, 15).

2. Z tego wynika, że istniał jeszcze inny kult potęg, takich, które nie były złowrogo nastawione do Chrystusa, gdyż inaczej nie mógłby ich z sobą pojednać. O nich to mowa w Kol 1, 20.

3. Widocznie w Kolosach pod wpływem heretyków czczono obok Chrystusa, a może nawet na równi z Nim, moce kosmiczne, najprawdopodobniej aniołów[65]. Paweł tedy w liście do Kolosan rozprawia się i z jednym, i z drugim kultem potęg. Wyznawcom pierwszej kategorii sił kosmicznych, którzy czcili także Chrystusa, przypomina prymat Pana pod każdym względem, nawet nad mocami (nasz hymn), oraz to, że Chrystus pojednał także gminę w Kolosach przez śmierć ciała swego (Kol 1, 21-23). Wyznawców sił kosmicznych złowrogo nastawionych do Chrystusa Apostoł wyraźnie potępia dlatego, że nie uznają Chrystusa i ponad Niego stawiają „elementy świata", zwodząc również wiernych gminy.

Trudno się zgodzić z opinią tych autorów, którzy heretyków w Kolosach napiętnowali jako gnostyków, choćby z tej prostej przyczyny, że w gnozie kult „elementów świata" jest nie do pomyślenia[66].

Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na pytanie, jak należałoby sobie przedstawić to pojednanie potęg z Chrystusem. Paweł chce wykazać, że moce uznają prymat Chrystusa i nie będą się już wtrącały do spraw dotyczących zbawienia gminy. Po tej krótkiej dygresji możemy przystąpić do wyjaśnienia w. 18b.

Drugą zwrotkę wprowadza (podobnie jak pierwszą) zwrot ὅς ἐστιν. Nie jest wykluczone, że Paweł już wcześniej zetknął się ze sformułowa-

---

64 H. M. Schenke (*Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes*, ZThK, 61 (1964) 394) sądzi, iż zwrot „żywioły świata" pochodzi od autora listu do Kolosan.

65 Por.: Słow Hen 19, 1-4; Et Hen 60, 11-25. 69, 22; Jud 2, 2 oraz odpowiednie teksty literatury qumrańskiej. E. Testa (*Gesu pacificatore universale*, Assisi 1956) podejmuje starszą teorię, według której potęgi w Kol 1, 20 są aniołami broniącymi przepisy karne Tory nawet wobec miłosierdzia i dobroci Bożej. Chrystus przez swoją śmierć załagodził i uspokoił tych aniołów, równocześnie godząc ich z Bogiem.

66 Zestawienie różnych opinii na temat charakteru herezji w Kolosach zob. w: W. Schmauch, *Beiheft zu E. Lohmeyer. Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon*, Göttingen 1964, 40 n.

niem podobnym do tego, jakie napotykamy w w. 18b, tj. z myślą o zmartwychwstaniu Chrystusa pojętym jako wywyższenie [67]. Wszakże ona od samego początku propagowana została w palestyńskiej kerygmie. Paweł uwzględnia tę centralną pozycję zmartwychwstania dla chrześcijaństwa również w naszym hymnie chrystologicznym, gdyż formalnie tą wypowiedzią rozpoczyna drugą strofę pieśni. Paweł, który już w drugiej zwrotce rozwinął bogatą chrystologię, logicznie jednak rozpoczął zwrotkę od zdania przyczynowego. Na zmartwychwstanie tedy patrzy poprzez kosmiczne znaczenie krzyża i śmierci Jezusowej. Toteż w mistrzowski sposób umieszcza w tych samych rozmiarach kosmicznych zmartwychwstanie, uwzględniając równocześnie historyczną kolejność obu o naszym zbawieniu decydujących wydarzeń soteriologicznych, wiążąc je tym samym w jedną nierozerwalną całość soteriologiczną. Oto oryginalna koncepcja Pawła!

Chrystus, w którym mieszka absolutna pełnia bytu i który dokonał kosmicznego pojednania przez krew krzyża, jest „początkiem" oraz „pierworodnym spośród umarłych".

Wypowiedź ta posiada charakter soteriologiczny, gdyż zmartwychwstanie jest wydarzeniem zbawczym. Jest ono również wydarzeniem kosmicznym, ponieważ Chrystus — pierwszy wskrzeszony z szeregu umarłych — kroczy przed nimi zwycięsko jako dawca nowego życia. Stąd też jest zasadą życia (ἀρχή) i napełnia zbawioną ludzkość sokami nowego życia.

Myśli te są na wskroś chrześcijańskie. Nie znajdziemy dla nich wzorów ani w gnozie, ani u Filona, ani w spekulacjach mądrościowych [68].

Pojęcia ἀρχή oraz πρωτότοκος są w sposób formalny spokrewnione z wyrazami εἰκών i πρωτότοκος pierwszej strofy, rzeczowo jednak od nich odbiegają. Chrystus jako „pierworodny" występuje w pierwszej zwrotce wyraźnie po stronie Boga. Chrystus jako „pierworodny spośród umarłych" stoi w szeregu umarłych. Paweł uwydatnia jednak także prawne pierwszeństwo, które przysługuje wyrazowi πρωτότοκος, posługując się dalszym określeniem ἀρχή. Zmartwychwstanie Chrystusa jest tedy warunkiem naszego zmartwychwstania, a sam Chrystus — zasadą naszego nowego życia (por.: Dz 3, 15). Pojęcia „początek" oraz „pierworodny" tedy się uzupełniają, jak na to wskazuje również brak łącznika.

Istnieje więc podobieństwo między w. 15 pierwszej strofy a pierwszym wierszem drugiej zwrotki. Otóż wszechświat zawdzięcza Chrystu-

---

[67] Zdanie relatywne zasadniczo świadczy o cytacie. Zob.: Schille, dz. cyt., s. 19.

[68] Zob. także: Hegermann, dz. cyt., s. 101 n.

sowi swoje istnienie, a ponadto poprzez Chrystusa dana jest możliwość powstania do nowego życia po śmierci.

Paweł dołączył do wypowiedzi w. 18b zdanie celowe. Występujące w nim orzeczenie γένηται podkreśla jakiś rozwój w odróżnieniu od czasownika posiłkowego ᾖ. Zwrot ἐν πᾶσιν znajduje się przed akcentowanym zaimkiem αὐτός. Jako neutrum nie może odnosić się wyłącznie do wydarzenia zmartwychwstania, lecz posiada zakres szerszy. Tutaj znów poznać można myśl iście Pawłową. Mimo podkreślenia absolutnego prymatu Chrystusa Paweł delikatnie sygnalizuje, iż ostateczny triumf Chrystusa zarówno w sferze kosmicznej, jak i zbawczej, jeszcze nie nastąpił.

§ 4. RZECZOWY STOSUNEK DRUGIEJ STROFY HYMNU DO SOTERIOLOGII PAWŁA

Zwróciliśmy już uwagę na podobieństwo słownictwa — zwrotów, a nawet większych sformułowań — istniejące pomiędzy drugą strofą hymnu a Corpus Paulinum. W niniejszym paragrafie interesować nas będą analogie rzeczowe. Odnoszą się one do zasadniczych idei drugiej strofy:

1. Zmartwychwstanie Chrystusa, pojęte jako wywyższenie, spowodowało przemianę o zasięgu kosmicznym. Władza Chrystusa ujawnia się wyraźnie w już nadeszłym nowym eonie, w nowym stworzeniu.

2. Nowe stworzenie, które swoje istnienie zawdzięcza zmartwychwstaniu Chrystusa, nosi znamiona zbawienia, dokonanego przez krzyż Zbawiciela.

2 Kor 4, 4-6

Dobra Nowina, powodująca oświecenie poprzez „chwałę Chrystusa" — „obrazu Boga" [69], zakryta jest dla wszystkich, których zaślepił „bóg tego eonu". W sercach wiernych natomiast zajaśniał Bóg, twórca światła (Rdz 1, 3; Gal 1, 6), by nas oświecić jasnością poznania „chwały" Boga w obliczu Chrystusa. Paweł jasno mówi o nowym stworzeniu, gdyż tak jak przy pierwszym stworzeniu Bóg przez wszechmocne słowo swoje rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, w nowym eonie zabłysnął w duszach ludzkich poprzez Chrystusa. W obu tekstach Zbawiciel, który jako „obraz Boga" jest pośrednikiem w stworzeniu, jest także pośrednikiem nowego stworzenia.

---

69 Por. również: 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18; Rz 7, 29; Kol 2, 10, gdzie przewija się motyw otrzymania nowego podobieństwa Bożego poprzez Chrystusa.

2 Kor 5, 17-21

Chrystus jest pośrednikiem nowego stworzenia, toteż każdy, kto jest w Chrystusie, jest po prostu „nowym stworzeniem" [70] (w. 17a; por.: Ef 2, 10). Przemiana kosmiczna, podobnie jak w hymnie, już została dokonana, gdyż w myśl w. 17b dawna rzeczywistość minęła, a wszystko stało się nowe (por.: Rz 6, 4; 8, 10; Gal 6, 15; Ef 4, 24; Kol 3, 10).

Ponadto w. 18 wyraźnie mówi o pojednaniu: „Wszystko przychodzi od Boga, który nas pojednał z sobą poprzez Chrystusa". Pojednanie „nas z sobą przez Chrystusa", czyli zbawienie, pozostaje podobnie jak w hymnie w ścisłym związku z nowym stworzeniem, a więc posiada także zasięg kosmiczny. Paweł mówi wyraźnie: „Albowiem Bóg w Chrystusie pojednał z sobą kosmos" (w. 19a).

Kontekst wyprzedzający powyższe koncepcje Pawła wyraźnie determinuje nowe stworzenie jako kosmiczne zbawienie dokonane poprzez śmierć Chrystusa: „Jeden umarł dla wszystkich [...] (w. 14), [...] aby ci, którzy żyją, już nie żyli dla siebie, ale dla tego, który za nich umarł i zmartwychwstał" (w. 15). Odnosimy wrażenie, jakobyśmy czytali hymn, gdyż 2 Kor 5, 15 (pomijając już poprzednie rzucające się w oczy podobieństwa) wyraża to samo, co Paweł w hymnie określił w sposób następujący: „aby stał się we wszystkim on [Chrystus] pierwszy".

1 Kor 15, 45

Paweł określa Chrystusa jako ostatniego Adama szafującego życiem i ożywiającego mocą (por.: Flp 3, 10), czyli jako pośrednika nowego stworzenia. Orzeczenie ἐγένετο odnosi się więc do zmartwychwstania, czyli wywyższenia [71]. W dalszym toku myśli Paweł identyfikuje Chrystusa Zbawiciela — tego, który daje nam nowe życie — z Chrystusem pośrednikiem pierwszego stworzenia, gdyż nosimy obraz niebieskiego człowieka. A przecież Chrystusa jako pośrednika w stworzeniu wyraźnie nazwano w hymnie obrazem Boga niewidzialnego. Oprócz identyfikacji Chrystusa Zbawiciela z Chrystusem Kosmokratorem, która wspólna jest pieśni oraz 1 Kor 15, 45, można zauważyć jeszcze inny wspólny rys: Paweł spogląda na Chrystusa pośrednika w stworzeniu z przeświadczenia wiary w Chrystusa Zbawiciela, czyli z faktu już obecnej kreacji.

---

[70] W kwestii pojęcia oraz jego znaczenia w teologii Pawła, zob.: G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr*, Düsseldorf 1961, s. 74—90.

[71] Por. także: Hegermann, dz. cyt., s. 113, przyp. 1: „Gemeint ist hier, was Christus durch die Erhöhung geworden ist (ἐγένετο) nämlich Schöpfungsmittler".

Flp 3, 21

Uzasadnienie poprzedniego rozważania Apostoła znajdujemy w drugiej części w. 21. Pawła interesuje nie tyle moment czasowy podporządkowania świata przez Chrystusa, ile sama możliwość. Chrystus posiada moc przekształcenia naszego ciała poniżonego na podobieństwo do swojego ciała chwalebnego, tak jak może sobie w ogóle wszystko podporządkować. Apostoł jednak z faktu tej możliwości nie wyprowadza wniosków dla dokonanej przemiany kosmicznej. Postępowanie takie uzależnione jest od kontekstu, gdzie Apostoł traktuje o zamianie naszego ziemskiego ciała na chwalebne w eschatosie (w. 20).

Podobny sposób myślenia uwydatnił Paweł już w 1 Kor 15, 23-28, gdzie mowa o paruzji. Tutaj również rzucają się w oczy podobieństwa z drugą zwrotką hymnu. Nastąpiło nowe stworzenie poprzez Chrystusa, ostatniego Adama: Chrystus jest ożywiony jako pierwszy (ἀπαρχή), za Nim kroczy szereg zmartwychwstałych (οἱ τοῦ Χριστοῦ) należących do Niego, a gdy pokona wszelkie moce, władze i wszelką zwierzchność, nastąpi ostateczne zwycięstwo. Wyliczenie potentatów nie oznacza jakiegokolwiek ograniczenia Jego mocy.

Wydawać by się mogło, że mimo przelicznych oraz tak wyraźnych analogii z drugą zwrotką hymnu istnieje zasadnicza różnica. W 1 Kor 15 jest mowa o kolejnym etapie przyszłej przemiany kosmicznej. Hymn ogłasza nastanie nowej epoki. Paweł jednak sądzi, że nie nadeszła ona jeszcze w całej pełni. Paweł w drugiej części hymnu dokładnie odróżnia erę, która już nastąpiła, od tej, jaka ma nastąpić. Już nadszedł nowy eon; dokonała się przemiana kosmiczna, pokój, pojednanie potęg, zbawienie — jednym słowem, zaistniało nowe stworzenie. Ale jeszcze Chrystus nie stał się ἐν πᾶσιν προτεύων. Dlatego Paweł myśl tę rozpoczyna zwrotem ἵνα γένηται. Jeśli to sformułowanie hymnu porównujemy ze zdaniem 1 Kor 15, 28b, rzuca się w oczy podobieństwo strukturalne i pojęciowe. W obu wypadkach występują przyczynowe zdania celowe, gdzie na początku postawione jest ἵνα czasowniki są zredagowane w aor. coni., a słowa ἐν πᾶσιν — w neutrum. Różnica polega na tym, że u Boga nie ma już żadnego procesu, dlatego użyte jest słowo posiłkowe „być". U Chrystusa widoczny jest proces, dlatego Paweł posługuje się czasownikiem „stać się", po to, by zostawić miejsce dla zupełnego poddania się Syna Bogu. Jakkolwiek więc dla hymnu celem ostatecznym jest Chrystus, to jednak w sensie soteriologii Pawła znaczy to, „aby Bóg był wszystkim we wszystkim".

Rz 1, 20-23

Poprzez zmartwychwstanie Chrystus, siedzący po prawicy Boga, zawładnął wszelką zwierzchnością, władzą, mocą i wszelkim panowaniem. Chrystus więc, podobnie jak w hymnie, już rozpoczął panowanie w nowym eonie, w którego obręb wchodzi Kościół. Jest on ciałem i pełnią Chrystusa, tzn. napełniony Chrystusem — głową ciała [72].

W hymnie Kościół również ma zasięg kosmiczny, a skoro „absolutna pełnia bytu" zamieszkuje w Chrystusie, napełnia On sobą cały kosmos, a jako głowa — cały Kościół rozprzestrzeniający się w kosmosie.

Podobieństwa — zarówno literackie, jak i rzeczowe — drugiej strofy hymnu ze sformułowaniami i koncepcjami teologii Pawła jednoznacznie wskazują na Apostoła Narodów jako twórcę całej drugiej zwrotki hymnu. Nie ma po prostu w niej wiersza, który by — czy to formą, czy to treścią — nie przywoływał nam na pamięć paralelnego miejsca w Corpus Paulinum.

Należałoby rozwiązać jeszcze jedno zagadnienie łączące się z autorstwem Pawła drugiej zwrotki hymnu, w jaki mianowicie sposób Paweł dokonał identyfikacji Chrystusa zbawcy z Chrystusem pośrednikiem w akcie stworzenia. Punktem wyjścia dla naszego rozważania będzie pogląd Hegermanna na koncepcje chrystologiczne drugiej części hymnu.

§ 5. IDENTYFIKACJA POŚREDNIKA W STWORZENIU Z POŚREDNIKIEM W ODKUPIENIU

1. KRYTYCZNE SPOJRZENIE NA TEZY H. HEGERMANNA

By określić chrystologię drugiej części hymnu, Hegermann wychodzi ze stwierdzenia, że następstwem logicznym i rzeczowym opisów protologicznych jest orzeczenie o epifanii danej wielkości. Toteż — zdaniem jego — splot protologicznych rozważań w hymnie z teologią wywyższenia, rozwiniętą w drugiej części pieśni, jest niekonsekwencją. Ponieważ jednak Hegermann upiera się przy jedności literackiej i autorskiej hymnu, zmuszony jest porzucić myśl o należącej do hymnu partii epifanijnej. Niekonsekwencja jednak, jaką jest druga część hymnu, skłania go do stworzenia namiastki w postaci tła epifanijnego, leżącego ongiś u podstaw drugiej części hymnu [73].

---

72 Chodziłoby o fakt stałego napełniania. Sprawcą zaś pełności jest Chrystus. Podobnie w Ef 4, 10; Kol 2, 10.

73 H e g e r m a n n, dz. cyt., s. 120: „Mindestens unter Übergehen der alttestamentlichen Christophanien, dürfte die Epiphanietradition im Hymnus von

Teologia wywyższenia wyrosła na gruncie kerygmy palestyńskiej, głoszącej, że zmiana kosmiczna już nastąpiła. Genezy hymnu jednak, zdaniem Hegermanna, upatrywać należy w kołach judeo-aleksandryjskich. Dlatego autor hymnu, jak sądzi komentator, przeniósł tradycję o wywyższeniu, mającą swoje początki w palestyńskiej kerygmie, do światopoglądu judeo-aleksandryjskiego, torując sobie w ten sposób drogę do wypowiedzi o wywyższeniu, które pod wpływem myśli aleksandryjskiej filozofii nabiera zasięgu kosmicznego i łączy się z obrazem Chrystusa pośrednika w akcie stworzenia.

Zdanie o krwi krzyża Hegermann przypisuje autorowi listu do Kolosan. Z tej to racji nauka o krzyżu nie ma już zasięgu kosmicznego [74].

A więc Hegermann uznaje w hymnie tylko jeden element soteriologiczny, mianowicie wywyższenie. Chrystus jako wywyższony Kosmokrator dokonuje również zjednoczenia kosmicznego.

W odpowiedzi na zasadnicze twierdzenie komentatora należy zaznaczyć: Hegermann nie jest w stanie wytłumaczyć bez oparcia się o tradycję epifanijną jedności literackiej i autorskiej hymnu. Pieśń w jego rekonstrukcji jednak nic o epifanii Chrystusa nie mówi. Toteż, Hegermann nie rozwiązał problemu identyfikacji Chrystusa pośrednika w stworzeniu ze Zbawicielem.

2. PRÓBA ROZWIĄZANIA

Przy strukturalnej analizie drugiej części hymnu okazało się, że jej początku logicznego szukać trzeba w zdaniu przyczynowym. Druga strofa tedy opiewa na pierwszym planie, sam akt zbawczy Chrystusa, a na drugim — wywyższenie Jego. Hegermann słusznie przypuszcza, że myśl o śmierci Chrystusa mieści się pośrednio w wypowiedzi o zmartwychwstaniu, ale przecież śmierci Chrystusa nie chciałby przypisać zasięgu kosmicznego. Ponadto Paweł kreśląc w. 18 nie zamierzał takiej kolejności faktów, jak śmierć, a po niej zmartwychwstanie. Uważa on natomiast zmartwychwstanie jako przyczynę objęcia kosmicznej władzy przez Chrystusa.

Nawet gdyby druga strofa nie mieściła motywu krwawej śmierci na krzyżu, to nie można w żadnym wypadku w. 20. wyprowadzić z orzeczenia o wywyższeniu, lecz z w. 19. Absurdalne zaś byłoby przypuszczenie, że „absolutna pełnia bytu" zamieszkała w Chrystusie dopiero od chwili wywyższenia. W jaki sposób mógłby tedy Chrystus być w ogóle po-

Col 1 vorausgesetzt sein. Der Erlöser ist der als Schöpfungsmittler präexistente Christus, der am Ende der Zeit als wahrer Mensch im Fleisch erschienen ist".

74 Por. tamże, s. 122.

średnikiem w stworzeniu? Takim samym nonsensem byłoby przenieść myśl o dokonaniu kosmicznego pojednania do przedhistorycznej egzystencji Chrystusa, o której mówi pierwsza strofa.

Nie ma więc innego wyjścia, jak fakt rekoncyliacji kosmosu związać ze zbawczą śmiercią Chrystusa na krzyżu. To jednak jest myśl Pawła. Trudno na podstawie wypowiedzi drugiej strofy dociec, w jakim stopniu lub czy w ogóle przyświeca tu Apostołowi myśl o czasowym odgraniczeniu śmierci od wywyższenia. Czy przypadkiem w myśli Pawła te dwa wydarzenia soteriologiczne nie są powiązane ontycznie, jak widać to wyraźniej w Hbr 1, 3?

Ostatecznie, czy hymn, tak jak go odgranicza Hegermann w wypowiedzi o pojednaniu kosmicznym, nie ma naprawdę na uwadze śmierci Chrystusa? Wręcz przeciwnie.

W takim jednak wypadku upada twierdzenie Hegermanna o przeniesieniu kerygmy palestyńskiej do światopoglądu judeo-aleksandryjskiego, a to tym bardziej, że świat judeo-aleksandryjski stojący pod wpływem hellenistycznym nie znał motywu pojednania. Filozofia stoicka, która znała Boga jako duszę oraz rozum świata, mówiła najwyżej o odnowieniu kosmosu w aspekcie jednak wyłącznie fizykalnym lub o periodycznej regeneracji świata.

W naszym tekście tedy mamy do czynienia z wypowiedzią Pawła. Skoro jednak motyw śmierci zbawczej mieści się w koncepcji pojednania kosmicznego, łatwo zrozumieć, że Paweł ideę tę wyraził formalnie.

Z tego także powodu można sądzić, że idea śmierci krzyżowej należała od samego początku do drugiej strofy. W takim jednak wypadku znika niekonsekwencja w hymnie spowodowana bezpośrednio dołączeniem wypowiedzi o wywyższeniu do myśli protologicznych o Chrystusie. Hymn tedy mieści w sobie motyw epifanii. Nie jest on formalnie i tak jaskrawo przedstawiony, jak w Prologu Jana, lecz w łączności i w zależności od wypowiedzi o krwawej śmierci Chrystusa, której dokonał w ciele. Druga zwrotka zresztą, jak już wspominaliśmy wielokrotnie, nie zaczyna się logicznie od w. 18b, lecz od w. 19, a po nim bezpośrednio następuje orzeczenie o kosmicznym pojednaniu, którego Chrystus dokonał przez swoją krew na krzyżu.

A więc niekonsekwencja hymnu, którą Hegermann bardzo silnie uwypuklił, nie jest aż tak wielka.

Można, a nawet trzeba, przyjąć, iż myśli pierwszej strofy dojrzewały w kołach gminy judeo-aleksandryjskiej. Gmina ta jednak, zanim przypisała Chrystusowi rolę pośrednika w stworzeniu, poznała go jako Zba-

wiciela, który umarł i zmartwychwstał. A więc swojego Zbawiciela gmina ogłosiła uroczyście jako pośrednika w stworzeniu.

Trudno sobie wyobrazić, żeby w gminie, gdzie były znane zwroty służące do wyrażenia myśli o pośrednictwie Chrystusa w stworzeniu, znalazły się od razu odpowiednie sformułowania o Chrystusie Zbawicielu kosmicznym. Proste zwroty soteriologiczne, znane gminom palestyńskim i hellenistycznym, nie nadawały się do tego, by je dołączyć do tak wspaniałej pieśni protologicznej o Chrystusie, którą stanowi pierwsza część naszego hymnu. Trzeba było genialnego umysłu, a zarazem pewnej przestrzeni czasowej, by stworzyć chrystologię w aspekcie wyłącznie kosmicznym. Pierwsza tego rodzaju próba udała się Pawłowi, gdy redagował 1 Kor 8, 6. Paweł wyraża się tu krótko i dobiera poszczególne jednostki teologiczne, będące już przed nim w użyciu gmin, by stworzyć nową koncepcję o Chrystusie Zbawicielu o zasięgu kosmicznym [75].

Jeszcze przed napisaniem listu do Kolosan próbował Paweł przy różnych okazjach rozwinąć ideę o Chrystusie zbawcy kosmosu. Przytoczyliśmy nieomal wszystkie Pawłowe analogie do drugiej strofy omawianego hymnu. Żadna z nich jednak nie przedstawia tak wspaniałej zwartości teologicznej, jak druga zwrotka naszego hymnu.

Wobec powyższego można śmiało przypuścić, że Paweł znał pierwszą strofę hymnu, która jeśli nie zawierała w sobie jeszcze elementu epifanii, kończyła się na zdaniu „On jest głową ciała". Do niej Paweł dołączył drugą zwrotkę. Jeśli pierwsza zawierała motyw epifanijny, tzn. opiewała Chrystusa wcielonego, być może, że Paweł zdanie o wcieleniu Chrystusa wykreślił. Nigdzie bowiem u niego nie spotykamy, by wcieleniu Chrystusa poświęcił więcej uwagi. Traktuje je jako warunek nieodzowny i etap przygotowawczy dla zbawienia. Dlatego też Paweł nigdy wcieleniu nie przypisuje tego samego znaczenia, co śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa [76].

Skoro tedy Paweł jest autorem drugiej zwrotki, daremnie spodziewalibyśmy się rozwinięcia czy formalnego uwzględnienia motywu epifanii w zwrotce o charakterze czysto soteriologicznym.

A więc elementy protologiczne nie od samego zarania złączone były z wypowiedziami soteriologicznymi. W wypadku naszego hymnu dopiero Paweł utożsamił formalnie Chrystusa pośrednika w stworzeniu z pośrednikiem w zbawieniu.

Z kolei przypatrzeć się trzeba uzupełnieniom Pawła w pierwszej strofie protologicznej.

---

75 Na ten temat wypowiedziałem się w art. *Jednostki literackie i teologiczne w 1 Kor 8, 6*, RTK, 15 (1968) 97—110.

76 Por.: L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Paris 1951, s. 132.

§ 6. UZUPEŁNIENIA PAWŁOWE W PIERWSZEJ STROFIE

1. W. 16: ROZWIDLENIE ZWROTU τὰ πάντα

W drugiej strofie, w w. 20, dokonał Paweł rozwidlenia zwrotu τὰ πάντα na εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς oraz εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. To samo rozgałęzienie występuje w w. 16 [77]. Podział taki podyktowany był chyba konkretnymi potrzebami gminy. Paweł zamierza zabezpieczyć absolutny prymat Chrystusa nawet przed istotami niebiańskimi.

Pod pojęciem ἀόρατα rozumieć należy chyba istoty niepoznawalne dla ludzi. To, że Paweł wyliczając κυριότητες, ἀρχαί oraz ἐξουσίαι ma na uwadze moce duchowe, wynikałoby z tekstów analogicznych, jak Kol 2, 10; Rz 8, 38; Ef 1, 21; 3, 10, które nie budzą żadnej w tym względzie wątpliwości. Na pytanie, kogo dokładnie ma Paweł na uwadze przy wymienianiu poszczególnych grup aniołów; czy kolejność zachowana przez Apostoła przy wzmiankowaniu o pojedynczych grupach świadczy o pierwszeństwie w godności; czy Paweł wylicza wszystkie „moce", które czczono w Kolosach — nie można odpowiedzieć w sposób ostateczny [78]. Jest jednak faktem, że poszczególne nazwy grup anielskich, które wylicza Paweł, znane są również w późniejszej literaturze judaistycznej (np. Słow Hen 20, 1; Test Lev 3).

Nawet w wypadku niewyszczególnienia przez Pawła wszystkich grup aniołów czczonych w gminie zamierzał on podkreślić absolutną władzę Chrystusa nad wszelkimi istotami ponadziemskimi. Świadczy o tym precyzja, z jaką się wyraża.

2. DODATEK EKLEZJOLOGICZNY

Na samym końcu pierwszej strofy hymnu znajduje się dodatek eklezjologiczny τῆς ἐκκλησίας, który zmienia charakter kosmiczny w. 18a w eklezjologiczny. Chrystus, władca wszelkiego stworzenia, jest również głową Kościoła.

Ze stanowiska gramatyki dodatek ten jest podporządkowany dopełniaczowi poprzedniemu i należałoby go potraktować jako gen. epex. W klasycznym języku greckim taki rodzaj subordynacji występuje w poezji

---

77 Por.: E. Percy, *Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946, s. 65.

78 O problemach związanych z angelologią u Pawła informuje krótko Jankowski (dz. cyt. s. 553—562).

oraz przy wyszczególnianiu nazw miast[79]. Paweł używa tej konstrukcji częściej (1 Kor 5, 8; 2 Kor 5, 5; Rz 4, 11; 8, 21; 15, 16). Zastosowanie subordynacji w naszym wypadku miałoby na celu wykazać, że Kościół stanowi ciało, którego głową jest Chrystus. Myśl o Chrystusie jako głowie Kościoła jest w porównaniu ze starszymi listami Pawła nowością[80]. Zawartą w nich eklezjologię cechują dwa zasadnicze rysy:

1. Kościół jest porównany z jednym ciałem w celu ujawnienia jedności Kościoła (Rz 12, 4 n.; 1 Kor 12, 12. 14 nn.; por. także: Kol 3, 15).

2. Kościół jako ciało jest utożsamiony z samym Chrystusem w celu podkreślenia więzi organicznej, jaka istnieje pomiędzy Chrystusem a Kościołem (1 Kor 11, 3; Ef 5, 23).

Przyjmując subordynację gen. „Kościoła" salwuje się jeden i drugi rys eklezjologii Pawła. Kościół tedy jest jednością organiczną, a głową jej jest Chrystus. Jeśli podkreślamy moment jedności, obraz Chrystusa jako głowy mieści się w koncepcji jedności Chrystusa z Kościołem. W naszym tekście oczywiście akcent położony jest na relacji Chrystusa jako głowy do Kościoła.

Ta wypowiedź eklezjologiczna w pieśni włącza się wyraźnie w ideę zasadniczą hymnu o absolutnym prymacie Chrystusa w każdej sferze i w każdej dziedzinie.

Zaopatrując zdanie kosmiczne wtrętem eklezjologicznym, Paweł w sposób uroczysty przypisał Kościołowi funkcję kosmiczną[81].

*

W zakończeniu warto przypomnieć główne wyniki: Pierwsza strofa (bez dodatków Pawłowych) stanowiła ongiś zamknięty dla siebie hymn o Chrystusie pośredniku w akcie stworzenia. Nie jest wykluczone, że hymn ten podobnie jak Prolog kończył się wypowiedzią o epifanii Chrystusa w ciele. Dowieść tego nie można. Paweł pisząc list do Kolosan, gdzie obok i przeciw Chrystusowi stawiano moce kosmiczne (najprawdopodobniej aniołów), skorzystał z hymnu kosmicznego, zaopatrzył go w dodatki i stworzył nową, czyli obecną drugą zwrotkę soteriologiczną, by równocześnie podkreślić absolutne pierwszeństwo Chrystusa w odku-

---

[79] Por.: E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Göttingen 1902, ad loc.

[80] Por.: R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1963³, s. 212: „Im Kolosser- und Epheserbrief aber liegt ein neuer Ansatz vor, eine Konzeption vom Haupt und »Leib« die sich schwerlich nur als organische Entwicklung der früheren Leib — Christi — Vorstellung begreifen lässt".

[81] W liście do Kolosan tylko hymn mówi o znaczeniu kosmicznym Kościoła. Por.: E. Best, *One Body in Christ*, London 1955, s. 122, 126. Na temat stosunku Kościoła do kosmosu, głównie w świetle Ef 1, 20-23, zob.: G. Schückler, *Kirche und Kosmos*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", 22 (1966) 1—16.

pieniu. Fakt formalnego połączenia orzeczeń protologicznych z soteriologicznymi jest więc zjawiskiem wtórnym i późniejszym.

KOL 1, 15-20
DAS WERK ZWEI VERSCHIEDENER VERFASSER

Zusammenfassung

In Kol 1, 15-20 sieht die heutige ntl. Forschung ein älteres Christuslied. Man ist sich auch ziemlich einig bezüglich der Abteilung und der Gliederung des Hymnus in zwei Strophen (15-18a; 18b-20). Umstritten bleibt weiterhin die Urform des Liedes und dessen religiös-geschichtlicher Hintergrund. Schon diese beide Faktoren nötigen zu einer gründlichen und vielseitigen Untersuchung von Kol 1, 15-20. Der Verf. nimmt vor allem Stellung gegen die allgemeine Auffassung, die ältere Schicht des Hymnus (wie man sie auch sehen sollte) in ihrer „aufweisbaren" Doppelform (protologischer Teil — soteriologischer Teil), stamme aus einer Verfasserhand. Offenbar lag zunächst ein protologischer Teil zu Grunde, der (was nicht ganz ausgeschlossen ist) mit einer Epiphanieaussage endete. Diesen Teil überarbeitete der Verfasser des Kolosserbriefes und entwarf einen zweiten kosmisch orientierten soteriologischen Teil. Zu diesem Ergebnis führen den Autor einerseits stilkritische und literarkritische Beobachtungen, anderseits wird für die zweite Strophe eine Anzahl von Texten aus dem Corpus Paulinum angeführt, die eine sehr verwandte kosmische Soteriologie aufzeigen. Das wäre auch ein Fingerzeig dafür, das Paulus selbst der Verfasser der zweiten Strophe des Liedes ist und zugleich des Briefes. Die Verbindung von Protologie und Soteriologie wäre also Paulus zuzuschreiben.